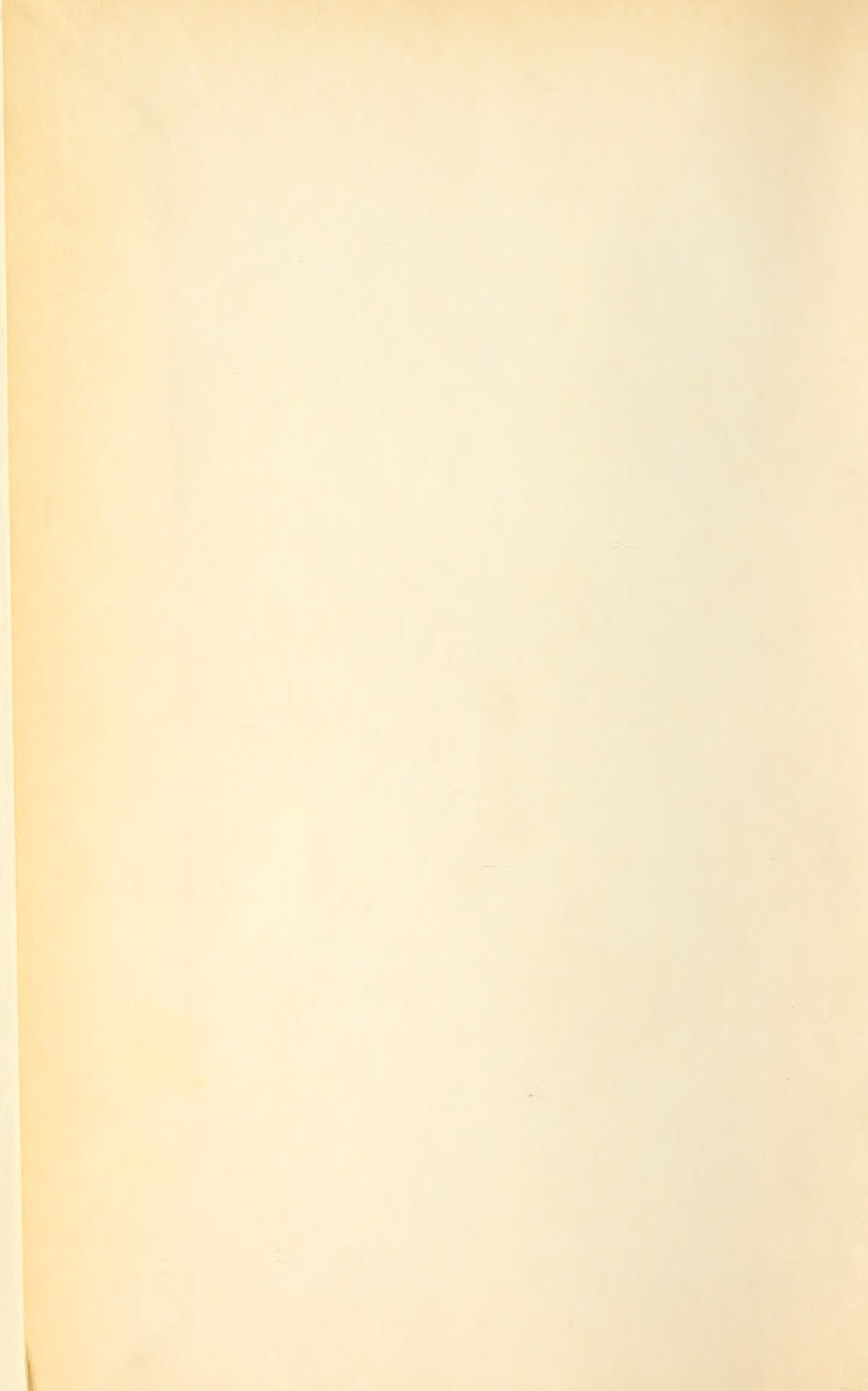










Franz Rosenzweig

Hegel und der Staat

Gedruckt mit Unterstützung
der Heidelberger Akademie der Wissenschaften

Hölderlin, An die Deutschen. 1800.
1909:
Aber kömmt, wie der Strahl aus dem Gewölke kömmt
Aus Gedanken vielleicht geistig und reif die Tat?
Folgt der Schrift, wie des Haines
Dunkelm Blatte, die goldne Frucht?
1919:
Wohl ist enge begrenzt unsere Lebenszeit,
Unserer Jahre Zahl sehen und zählen wir,
Doch die Jahre der Völker,
Sah ein sterbliches Auge sie?

Erster Band

Lebensstationen

(1770–1806)



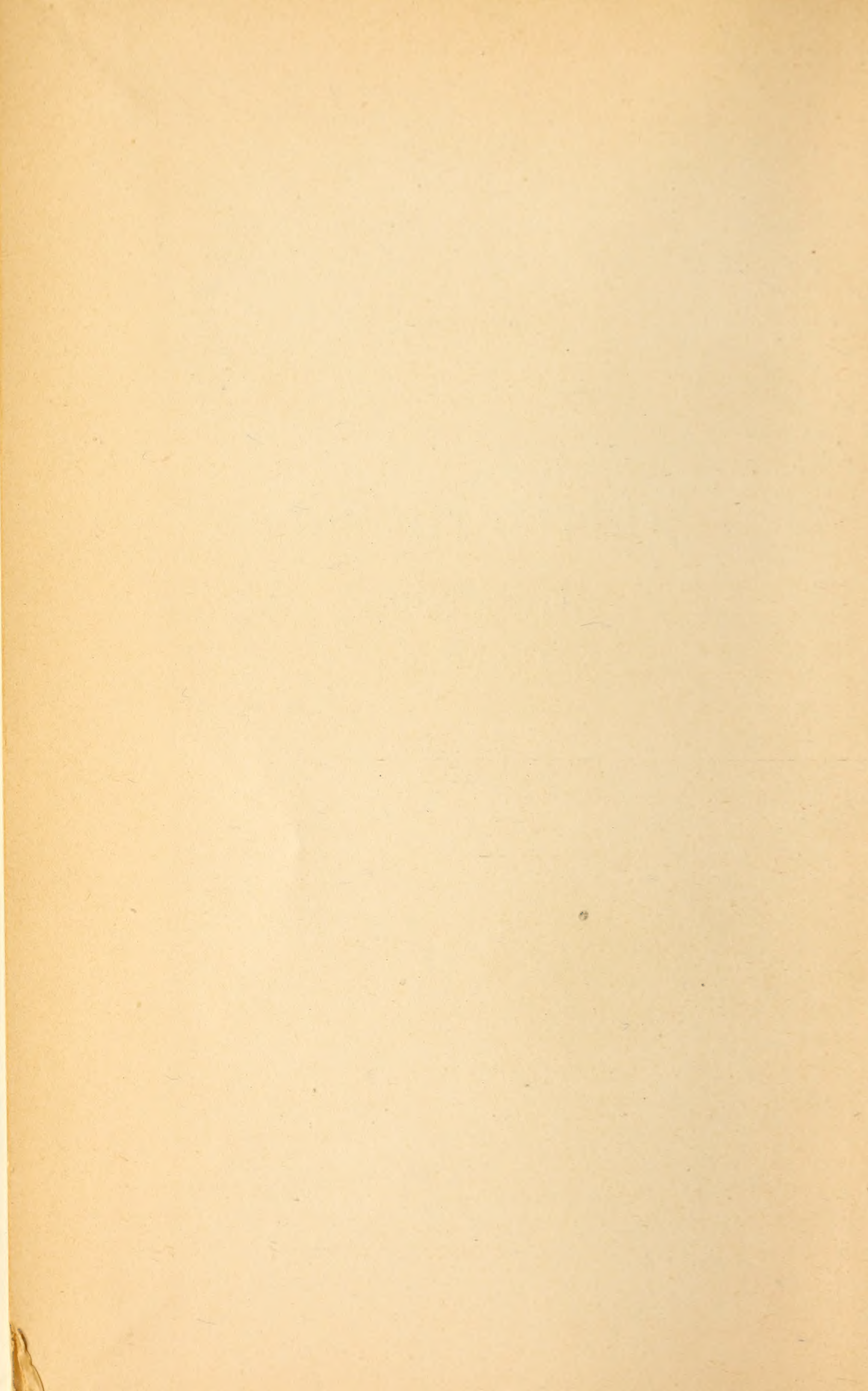
München und Berlin 1920
Druck und Verlag von R. Oldenbourg

Friedrich Meinecke

in dankbarer

Verehrung

*



Vorwort.

Der erste, der das Leben Hegels schrieb, war der Königsberger Professor Karl Rosenkranz. Sein Buch erschien 1844. Der Verfasser hatte Hegel noch selber gekannt. Unter den persönlichen treugebliebenen Schülern ist er einer der freieren; ohne daß er seinen Anschauungen nach gerade der Hegelschen Linken zuzurechnen wäre, ist ihm doch manches mit ihr gemein; nicht bloß eine gewisse Selbständigkeit gegenüber der Systematik des Meisters, sondern mehr noch eine eigentümliche Zersplitterung und Beweglichkeit des Empfindens, ein unruhig stoffsüchtiges Hineingreifen in die Schätze der Zeit und Vergangenheit, ein starker Hang endlich zum geistreichen Widersinn stellen den Verfasser der „Ästhetik des Häßlichen" fast eher in die Reihe der Strauß, Bauer, Feuerbach als zu den Marheineke, Gabler und Henning. Sein Hegelbuch zeigt von diesen Eigenschaften verhältnißmäßig wenig; sie sind da zurückgedrängt durch die fromme Achtung des Schülers gegen den toten Meister und wohl auch durch den Ernst des Bewußtseins, sozusagen im amtlichen Auftrag der Schule zu schreiben: die Lebensgeschichte trat an die Öffentlichkeit als Ergänzungsband zu den Werken. Auch die Menge handschriftlichen Stoffes, die das Buch im Abdruck oder Auszug brachte, tat das ihre, dem Verfasser den Raum für seine eigenen Flüge einzuengen. Immerhin wird der Leser des noch heute unentbehrlichen und um seiner ausgeprägten und zeitcharakteristischen Eigenart willen wohl nie ganz überflüssig zu machenden Buchs noch genug wunderbare Einfälle darin finden. Statt aller anderen möge hier erwähnt werden, wie Rosenkranz in dem Umstand, daß sein Held im Herbst nach Tübingen, im Herbst nach Bamberg, im Herbst nach Nürnberg, im Herbst nach Heidelberg, im Herbst nach Berlin gegangen und im Herbst gestorben sei, „einen jener seltsamen Züge menschlichen Geschicks"

erkennt, „für welche man gern in der Individualität selbst einen Grund entdecken möchte und Hegel demnach eine gesättigte, einsammelnde Herbstnatur nennen müßte“. Übersiedelung nach und Weggang aus Bern, Abschluß des ersten Hauptwerks und Verheiratung bleiben ohne ersichtlichen Grund weg; vielleicht, daß die Theorie ihm schon genügend gestützt scheint. Im ganzen hat doch das Buch unter diesen Absonderlichkeiten nicht so sehr gelitten, wie man meinen könnte. Die Geistesraketen fliegen durch den Bericht hindurch, ohne diesen Bericht selbst zu verwirren. Im Anlegen eigener Maßstäbe an den Stoff zeigt Rosenkranz vielmehr Zurückhaltung. Es wäre beinahe möglich, die selbständigen Anmerkungen des Verfassers sauber aus dem Buche herauszutrennen; man behielte dann eine der Stoffsammlungen übrig, die jene Zeit als Biographien wohl gelten ließ. Diese Zurückhaltung macht es schwer, etwa aus dem Buch allein zu entnehmen, wie eigentlich Rosenkranz selber zu einer der vielen Seiten seines Gegenstandes stehe. Für eine umfassendere, allgemein geistesgeschichtliche Fragestellung mag sein äußerer und vor allem sein innerer Abstand noch nicht weit genug gewesen sein; nur philosophiegeschichtlich weiß er seinen Helden bestimmt einzuordnen; hier aber hatte dieser selbst ihm schon kräftig vorgearbeitet; der Lehrling folgte nur des Meisters Spur. Wohl zwingt ihn gelegentlich eine Schulfrage oder ein Anwurf von draußen zu deutlicherer Stellungnahme; doch bleiben das immer Einzelheiten. Dies alles gilt auch für die Behandlung des Politischen. Rosenkranz bringt den Stoff, fügt hie und da eine Bemerkung hinzu, — im ganzen tritt der Staat doch wenig hervor: merkwürdig wenig, ist man versucht zu sagen, wenn man daran denkt, daß das Buch in jenen ersten Jahren Friedrich Wilhelm des Vierten entstand, wo wir gewohnt sind, das politische Interesse in Deutschland mächtig durchbrechen zu sehen. Ganz so merkwürdig ist es doch nicht; auch in diesem Jahrzehnt trägt bis in die 48er Bewegung hinein das politische Interesse noch selbst sehr stark allgemein-geistige Züge; und weit entfernt, daß es schon auf die Betrachtung der außerpolitischen Lebensgebiete abfärbte, ist es selbst noch verschlungen in das ganze Gewebe der Kultur. Auf religiösem, nicht auf politischem Boden haben sich in den dreißiger und vierziger Jahren die großen Kämpfe vollzogen. Auch in dem öffentlichen Kampf um das

Andenken Hegels ist es in diesen beiden Jahrzehnten der Religionsphilosoph gewesen, um dessen nachgelassene Waffenrüstung der Streit ausgefochten ward. Die Worte Friedrich Försters an Hegels Grab: „War er es nicht, welcher die an dem Vaterlande Verzweifelnden zum Vertrauen zurückführte, indem er sie überzeugte, daß die großen politischen Bewegungen des Auslandes Deutschland den Ruhm nicht verkümmern werden, die bei weitem erfolgreichere Bewegung in der Kirche und in der Wissenschaft hervorgerufen zu haben?" — diese Worte haben sich also in jenem Jahrzehnt bewahrheitet. Und das Jahr 1848 ist dann für das Urteil über Hegel bedeutend geworden gerade dadurch, daß es den Staatsdenker zum Merkziel der Betrachtung machte.

Rudolf Haym war es, der aus der neuen Lage Folgen zog. Die Vorlesungen über „Hegel und seine Zeit", die er 1855/56 und 56 in Halle hielt und 1857 als Buch veröffentlichte, haben bis in den Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts die Meinung über Hegel bestimmt. Selten wohl ist die Biographie eines Philosophen so sehr das Werk politischer Leidenschaft gewesen; noch seltener vielleicht mag der Fall sein, daß aus solcher Gesinnung schließlich doch ein großes biographisches Kunstwerk hervorging, ein Gesamtbild, in welchem kaum eine Triebkraft des dargestellten Lebens völlig unterdrückt wurde, ein Werk, so zugleich voller Tiefe der Anschauung und leidenschaftlicher Einseitigkeit des Urteils. Liebe und Zorn haben an der Wiege dieses Buches gesessen; mehr noch als des Verfassers älteres biographisches Werk wurde es so ein Zeugnis seines persönlichen Werdens und und des Ganges der Zeit.

Hayms jugendliche Entwicklung fällt noch vor das Jahr der deutschen Revolution, die ihn als Sechsundzwanzigjährigen fand. Als er die Universität bezog, stand das Ansehen des Hegelschen Systems fast unerschüttert. Mehr um die von seinem Schöpfer nicht gezogenen Folgerungen als um die Festigkeit der grundlegenden Voraussetzungen wurde gestritten. Haym, anfangs oberflächlich beeindruckt von der junghegelischen Richtung, dann von Feuerbach, mehr noch von Strauß zuinnerst gepackt, begann so endlich, sich zu dem System des Meisters selber zu wenden und sich tief in die Gänge und Adern des geheimnisreichen Gebildes hineinzuwühlen. Sein ursprünglich mehr zum Denken als zum Schauen bestellter Geist war von der dialektischen Beweg=

lichkeit und der schneidigen Schärfe junghegelianischer Kritik angezogen; seiner zur Fülle, zum Stoff drängenden Sehnsucht schien dann gleichfalls in der zauberkräftigen Methode des Meisters die Wünschelrute gefunden, mit der die Schätze geschichtlichen Lebens hervorzulocken und dem sinnenden Geiste anzueignen wären. Je mehr jene ursprüngliche Richtung, die dem Sohne des vernunftgläubigen Schulrektors von Kind auf eingesenkt war, zurücktrat, je mehr andererseits in seiner persönlichen Entwicklung der jüngere Trieb hervordrängte, sein Zelt „von einer Epoche der Menschheit zur nächsten und immer wieder zur nächsten zu tragen — nicht wie der ewige Jude, sondern wie der ewige Mensch, wie die werdende, schreitende Geschichte der Menschheit selbst": um so mehr mußte er sich dann enttäuscht wieder abkehren von dem System, das schließlich die Tiefe des Lebens doch nur auszuschöpfen schien, um das heraufgeförderte Gut auf dem Altare des Begriffs zu opfern. Als dann das Jahr 48 kam und dem jungen Mitgliede der erbkaiserlichen Partei in der Paulskirche die erste politische Tätigkeit und schwere politische Enttäuschung brachte, da begannen sich jenem Rausch geschichtlichen Schauens, in welchem der Jüngling die romantischen Anfänge des Jahrhunderts in sich selber nacherlebt hatte, festere Ziele zu unterstellen, Ziele einer neuen, engeren, doch auch männlicheren Epoche. Das Dunkel der Reaktion, das mit den fünfziger Jahren über die Täler der Gegenwart hereinbrach, ließ ihm die Höhen der Vergangenheit dieses preußischen Staats, an dem jetzt seine nationalen Hoffnungen zu zerbrechen drohten, heller aufstrahlen: jene zukunftsreiche Vermählung von preußischer Politik und deutschem Geist, die sich zu Beginn des Jahrhunderts vollzogen, wurde der Gegenstand seines ersten großen Werks, des „Wilhelm von Humboldt". Konnte er hier Zeugnis ablegen von seinem bedrohten Glauben, so gruben seine Vorlesungen über Hegel die Wurzel des Übels auf, daran jene Hoffnung auf Preußens deutschen Beruf jetzt dahinsiechte. Denn wessen Geist war es anders als der des preußischen Staatsphilosophen aus den zwanziger Jahren, der auch jetzt im starren Festhalten an dem nun einmal Wirklichen die Vernunft der Geschichte zu vollziehen wähnte! wo anders hätte sich die Tatlosigkeit dieser Regierung besseren Schein von Berechtigung holen können als bei dem ruhseligen Weltbetrachter, dem „Welt-

abfertiger", der die ästhetische Lebensansicht der Weimarer Klassiker zum politischen Ideal verfälscht hatte. So kam es, daß das Buch, zu dem die Vorlesungen ausreiften, nach Hayms eigenem späteren Bekenntnis gleichsam ein Doppelgesicht hatte, daß es ebensosehr eine philosophische wie eine politische Streitschrift war. Und mehr noch: sie war für den Schreiber eine Selbstbefreiung; denn, wieder mit seinen Worten: mit Hegel endlich ins reine zu kommen, war ihm seit langem die dringendste Angelegenheit gewesen; der Tat männlichen Zorns floß tiefer, als der Leser unmittelbar merken konnte, die Quelle in der alten Liebe. Erschien ihm doch im Leben Hegels die gleiche Gefahr, der auch er selbst, ja der eigentlich die ganze Zeit sich noch nicht allzulange entrungen hatte: die Gefahr der romantischen Geschichtsvergötterung, überhaupt alles Bedenkliche der Bildungsherrlichkeit des klassischen Augenblicks von 1800. Ihr im Grunde hatte sich das neue Geschlecht entwunden, als es sein Leben unter die Herrschaft der großen Zwecke Staat und Volk stellte; ihr galt es sich im Ganzen des Daseins entgegenzustellen, dem Hochflug jener Jünglingszeiten gegenüber in Staat, Wissenschaft und Kunst einen bewußten Willen zur Wirklichkeit aufzurichten: wenn man die Aufgabe der Gegenwart lösen, ja wenn man darüber hinaus einem künftigen neuen Idealismus die Wege bereiten wollte. Diese Dinge wurden ausgesprochen in den merkwürdigen Eingangs- und Schlußseiten des Haymschen Buchs. In fast unheimlicher Klarheit ward hier Wesen und Aufgabe der damaligen Gegenwart beleuchtet: Hegels Philosophie ist durch den „Fortschritt der Geschichte" „mehr als widerlegt: sie ist gerichtet worden"; „im Realen" muß sich der Geist jetzt „erfüllen"; zu kämpfen ist Pflicht „um das Eine, was not ist, um eine vernunftgemäßere und sittlichere Gestaltung unseres Staatslebens"; aus dem „allgemeinen Schiffbruch des Geistes und des Glaubens an den Geist überhaupt" gilt es, eben indem man den Zusammenbruch geschichtlich begreift, ja tätig anerkennt, nun „den unvertilgbaren Funken idealistischer Ansicht desto kräftiger wiederaufzublasen".

Es war die Gedankenwelt dieser Haymschen Rahmenkapitel, in welcher der Ausgangspunkt für Entwicklung und Werk des Dritten liegt, der in hohem Alter die Erforschung des Hegelschen Lebens auf eine neue Grundlage gestellt hat: Wilhelm Diltheys.

Jener Gegensatz der Epochen vor und nach 48, nach welchem Haym den Grundton seines Buchs stimmte, ist auch dem zwölf Jahre Jüngeren noch das treibende Erlebnis geworden. Doch ihm nun in ganz anderem Sinne. Waren Hayms geistige Anfänge, ja war gerade sein Erwachen zu eigenem geistigen Leben noch tief in jener älteren Epoche verwurzelt und zog er einen Teil seiner wissenschaftlichen Leidenschaft eben aus dem bewußten Willen, jene Epoche in sich selber wie in der Umwelt zu überwinden, so stand Diltheys Jugend schon unter der vollen Herrschaft des Neuen. Empfänglich, allzuempfänglich war er für die echten Ausgeburten des neuen Geistes, „Positivismus" und „Empirismus", die eben damals, ein Sklavenaufstand des besiegten Westens gegen den europäischen Sieg des deutschen klassischen Geistes, in Deutschland um sich zu greifen begannen. Aber solcher zeitgeschichtlicher Abhängigkeit zutrotz, lebte in ihm ein tief persönlicher Drang, das Bild des Gipfels von 1800, ob auch die Zeit ihn weiter und weiter verschwinden ließ, im Auge festzuhalten, und lebte ein Glaube an das geschichtliche Einssein mit jener Vergangenheit, das trotz aller Gegenwart und alles klar gesehenen und nicht abgelehnten Gegensatzes zu wahren sei; daraus wuchs ihm der bewußte Wille, die „Kontinuität unserer geistigen Entwicklung" zu sichern. Aus diesem Willen hat er sein erstes großes Werk, die Jugendgeschichte Schleiermachers, geschrieben.

Es ist aber aus dieser geschichtlichen Stellung vielleicht zu verstehen, daß bei allem Mitschwimmen im Zeitgeist seiner Mannesjahre, er doch erst in höherem Alter in die Breite zu wirken begann. Denn erst jetzt machte sich im allgemeinen Bewußtsein jene mit Verachtung gemischte Übersättigung an dem Wirklichkeitssinn des letzten Halbjahrhunderts geltend, die eben jene unterbrochene „Kontinuität" wieder aufzunehmen suchte, und in Dilthey fand eine neue Jugend nun den Führer, der von frühauf diesen Pfad rückwärts freizuhalten bemüht gewesen war. Er selbst soll sich gewundert haben, wie beinahe unverändert er seine Novalis- und Lessing-Aufsätze aus den 60er Jahren zusammen mit seinen allerneuesten Arbeiten im Jahre 1900 herausgeben konnte; und uns Jüngeren ist noch in lebendigem Gedächtnis, wie überraschend unmittelbar und gegenwartsnah uns jene alten Aufsätze damals ansprachen. Und so

ist es gekommen, daß ihm beschieden war, unter einem Geschlecht, das aus neugeartetem Verlangen den Rückweg suchte zum alten Idealismus, das historische Andenken Hegels zu erneuern.

Schon 1887, als die Sammlung der Hegelschen Briefe erschien, hatte Dilthey ausgesprochen, daß nun die Zeit des Kampfs mit Hegel vorüber sei und die seiner historischen Erkenntnis gekommen. Das klang noch ähnlich wie bei Haym, war aber doch schon etwas ganz anderes: für Haym hatte die historische Erkenntnis selber den Kampf erst vollenden sollen, Dilthey hob sie aus dem Kampf heraus. Aber, wie es scheint, erst in den Jahren nach 1900, nach dem Herauskommen der beiden Hegelbände Kuno Fischers, hat Dilthey selbst Hand an die Erfüllung jener 1887 gestellten Aufgabe gelegt. Als Ergebnis erschien 1905 die „Jugendgeschichte Hegels".

Es bezeichnete Diltheys zeitgeschichtliche und persönliche Stellung, daß sein Buch in erster Linie dem Werden des Metaphysikers und in zweiter dem des Geschichtsphilosophen nachspürte; bei Rosenkranz war es, der Richtung des Jahrzehnts gemäß, der Religionsphilosoph gewesen, bei Haym der Politiker. Jene eigentümliche innere Abkehr der deutschen Bildung vom Staat, die im Gegenschlag zu dem engen Verhältnis der beiden in den Reichsgründungsjahren die letzten Jahrzehnte gebracht hatten, fand bei Dilthey ihren Ausdruck. Das Politische in Hegel war ihm mehr ein Teil als eine Grundkraft seiner Entwicklung. Und bezeichnenderweise faßte er es, wo er es faßte, weniger in den darin angelegten und von Meinecke bald hervorgearbeiteten Ansätzen eines neuen machtstaatlichen Sinns als vielmehr in den Vorklängen kulturnationaler Wünsche, die eben in den jüngst vergangenen Jahrzehnten wachgeworden waren.

Überhaupt aber war es nun ein ganz neuer Hegel, den Diltheys Buch hinstellte. Nicht als ob jene Anfänge, die Hegel auf verwandten Wegen mit Hölderlin und den Frühromantikern zeigen, von den älteren Biographen unbeachtet geblieben wären. Schon Rosenkranz war nicht ohne Nachdruck bei ihnen verweilt, und in Hayms Werk sind sie in die Entwicklung vom Weltverbesserer zum schönseligen Quietisten als ein entscheidender Faktor in Rechnung gestellt. Aber den primitiven Darstellungsmitteln jener beiden — bei Rosenkranz hier wesentlich eine naive Verwunderung über solche begriffsgeschichtlichen Umwege, bei Haym

ein vorschnell wertendes Einfügen in den eben doch sehr gradlinigen Gang der biographischen Entwicklung — diesen Mitteln setzte nun der Zeitgenosse Nietzsches entgegen den positivistisch geschulten, höchst empfindlichen Sinn für seelische Wirklichkeit rein als solche. So erkannte er, und er zuerst, wie jener Zusammenhang zwischen Hegel und Hölderlin mehr war als eine biographische Merkwürdigkeit und mehr als das Zeichen oder der Grund einer organischen Verbildung; er zuerst hob mit zarter Hand die Schleier und zeigte, wie in dem starren Riesenbilde des historischen Hegel, das in Rosenkranzens Panegyrikus wie in Hayms Pamphlet gleich seelenlos und undurchsichtig blieb, von jenen Jugendtagen her ein Strom geheimen Leidens und geheimer Leidenschaft rauschte.

* * *

Das vorliegende Buch, in seinen frühesten Teilen bis ins Jahr 1909 zurückreichend, war im wesentlichen fertig, als der Krieg ausbrach. Ich dachte damals nicht, ihm ein Geleitwort mitgeben zu müssen. Heute ist das nicht zu vermeiden. Denn der Leser hat ein Anrecht, schon auf der Schwelle zu erfahren, daß das Buch im Jahr 1919 nur noch abgeschlossen werden konnte; begonnen hätte ich es heute nimmermehr. Ich weiß nicht, wo man heute noch den Mut hernehmen soll, deutsche Geschichte zu schreiben. Damals als das Buch entstand, war Hoffnung, daß die innere wie äußere atemversetzende Engigkeit des Bismarckschen Staats sich ausweiten werde zu einem freie Weltluft atmenden Reich. Dies Buch sollte, soweit ein Buch das kann, an seinem kleinen Teil darauf vorbereiten. Der harte und beschränkte Hegelsche Staatsgedanke, der mehr und mehr zum herrschenden des verflossenen Jahrhunderts geworden war und aus dem am 18. Januar 71 „wie der Blitz aus dem Gewölke" die weltgeschichtliche Tat sprang, — er sollte hier in seinem Werden durch das Leben seines Denkers hindurch gleichsam unter dem Auge des Lesers sich selber zersetzen, um so den Ausblick zu eröffnen auf eine nach innen wie außen geräumigere deutsche Zukunft. Es ist anders gekommen. Ein Trümmerfeld bezeichnet den Ort, wo vormals das Reich stand.

Dies Buch, das ich heute nicht mehr geschrieben hätte, konnte ich genau so wenig umarbeiten. Es blieb nur übrig, es so herauszugeben wie es einmal war, in Ursprung also und Absicht ein Zeugnis des Geists der Vorkriegsjahre, nicht des „Geists" von 1919. Nur in der Zufügung eines zweiten Mottos und einiger deutlich erkennbarer Zusätze glaubte ich den tragischen Augenblick des Erscheinens bezeichnen zu müssen. Daß ich das Buch überhaupt noch herausgebe, geschieht wesentlich, weil die Heidelberger Akademie der Wissenschaften durch freigebige Gewährung einer Druckbeihilfe mir das Vertrauen erweckte, daß wenn auch nicht mehr dem deutschen Leben, so doch der Wissenschaft, die ja das zerstörte Leben noch überdauert, ein gewisser Dienst damit geschehe. Der Akademie, insbesondere den Herren Geheimrat Rickert und Geheimrat Oncken sei hier der Dank des Verfassers ausgesprochen.

Für das innere Werden des Buches gebührt mein Dank vor allem meinem hochverehrten Lehrer Herrn Geheimrat Meinecke; von dem elften Kapitel des ersten Buchs seines „Weltbürgertum und Nationalstaat" kam mir der erste Anstoß, es zu schreiben. Von Freunden haben mir geholfen der Philosoph Hans Ehrenberg, der Jurist Eugen Rosenstock, der Nationalökonom Emil E. von Beckerath. Wertvolle Anregungen schulde ich Herrn Pastor Lasson. Handschriftenmaterial stellten mir zur Verfügung

die preußische Staatsbibliothek Berlin,
das preußische Staatsarchiv Berlin,
die städtische Bibliothek Leipzig,
die Universitätsbibliothek Heidelberg,
das bayerische Staatsarchiv München,
das Kreisarchiv Bamberg,
die Universitätsbibliothek Tübingen.

Ihnen allen sage ich meinen Dank.

Dr. **Franz Rosenzweig**

Kassel, im Mai 1920.

Inhalt des ersten Bandes.

Erster Abschnitt: Vorbemerkungen.

Zweiter Abschnitt: Stuttgart.

Dritter Abschnitt: Tübingen.

Vierter Abschnitt: Bern.

Fünfter Abschnitt: Zwei politische Schriften.

Sechster Abschnitt: Frankfurt.

Siebenter Abschnitt: Jena (bis 1803).

Achter Abschnitt: Jena (seit 1804).

Erster Band

Lebensstationen

(1770—1806)



Erster Abschnitt.

Vorbemerkungen.

„Was vernünftig ist . . .
„und was wirklich ist . . .

Zweimal im Gange der Geschichte hat ein nach Herkunft und Ziel gemeineuropäischer Gedanke den deutschen Staat überflutet. Das eine Mal war es der kirchlich-naturrechtliche Weltkaisertraum der mittleren Jahrhunderte, unter dessen Wirkung das deutsche Königtum den schließenden Bogen über den Landesherrschaften derart hoch wölbte, daß diese untergeordneten Gebilde zu unerhörter Selbständigkeit wachsen konnten. Die große Kirchenspaltung des sechzehnten Jahrhunderts hat, indem sie das Reich noch weiter zurückschob, diesen Zustand verewigt, so daß die zweite jener gemeineuropäischen Bewegungen, die weltlich-naturrechtliche, in Deutschland nur noch den Stumpf des großen Baums vorfand, der einst Europa überschattet hatte. Es wurde Deutschlands Schicksal, daß die neue Bewegung eben jenen Überrest dessen, was ihre Vorgängerin geschaffen, vernichtete, indes ihre aufbauenden Kräfte dem neuen Staate zuflossen, der aus der Landesherrschaft, anfangs im Reich, dann gegen das Reich, hochgekommen war. Sie hat diesen Staat im Innern mächtig erweitert, ihm aber nach außen zunächst die festen Grenzen des Volkstums gezogen; erst als der Staat diese Grenzen erfüllte, erst da hat er Tat und Willen von neuem auf die Welt zu richten begonnen.

Jene Heimkehr der Aufklärung in die Grenzen des Volkstums war von vornherein in ihrem Wesen angelegt. Es waren eben zwei Strömungen, die in diesem Flusse nebeneinander herliefen. Gleichzeitig mit der Befreiung des Gewissens, die dem Rausch des jungen furcht- und fessellosen Vernunftstolzes voranging, war jenes Erwachen des Weltsinns geschehen,

der bald vom künstlerischen Fassen der Natur übergriff auf die Erkenntnis des Staats, seines Wesens wie seiner Geschichte. Machiavell so gut wie Luther stehen an der Wiege des achtzehnten Jahrhunderts. Darum mißkennt den Reichtum des politischen Denkens jener Zeit, wer allein ihrer vernunftsfreudigen Richtung nachgeht. Neben Rousseau steht Montesquieu, neben dem „Contrat social", ihm an unmittelbarer wie dauernder Wirkung ebenbürtig, der „Esprit des lois", neben dem bald leidenschaftlich erfühlten, bald kalt errechneten Staatsideal des einen das politische Museum des andren, Schatzkammer eines unermeßlichen Erfahrungsstoffs, mit echter Sammlerfreude am Vielfältigen, Bunten, selbst Absonderlichen zusammengebracht, und wohl auch mehr nach eines genialen Sammlers Art übersichtlich aufgenommen und eingebucht, als mit der schöpferischen Kraft des Denkers zum Gebäude vereint. Dieses Doppelantlitz zum mindesten muß vor Augen haben, wer von einem beherrschenden Zuge des damaligen politischen Denkens reden will. Ein Janushaupt: die beiden Gesichter erblicken nie den gleichen Gegenstand. Das eine, das nach dem Staat ausschaut, wie er von Vernunft wegen sein soll, mag die Wirklichkeit staatlichen Lebens ringsum nur mit den Augen des Revolutionärs sehen oder übersehen; das andere, das seinen Blick durch diese Wirklichkeit neugierig hin und her schweifen läßt, vermag doch die innere geschichtliche Vernunft dieses mannigfaltigen Lebens nicht zu fühlen, es findet darin nur ein Durcheinander von Merkwürdigkeiten, die nach der geistreich erklärenden Aufschrift verlangen. Das Doppelantlitz zu vereinigen, das Auseinanderlaufen der beiden Blickrichtungen in ein Miteinander zu verwandeln, wurde das Werk des neunzehnten Jahrhunderts; und macht man von dem Recht der Geschichte Gebrauch, in Taten und Gedanken den geistigen Kern herauszuspüren, der dem Bewußtsein des Täters und Denkers selbst fremd war und fremd sein mußte, so darf man in der berühmten Losung der Hegelschen Rechtsphilosophie von der Wirklichkeit des Vernünftigen und Vernunft des Wirklichen ganz allgemein den Leitspruch sehen selbst für solche zeitgenössische Richtungen, gegen die Hegel eben in diesem Werk kämpfte, ja sogar für die späteren, die einst seine Philosophie verdrängen sollten; so der besonderen Hegelschen Beleuchtung entrückt, würde das Hegelsche Paradoxon die Staatsanschauung

von Männern wie Haller und Stahl, Savigny und Ranke, Dahlmann und Treitschke umspannen und die untereinander scharf gesonderten gemeinsam gegen das achtzehnte Jahrhundert abgrenzen; die unlösliche Verschlingung wertsetzenden Willens und geschichtszugewandter Betrachtung — des „Vernünftigen" und „Wirklichen" — wäre ihnen allen gemein, so verschieden der Knoten auch jedesmal geflochten sein mag.

Es ist kein Zufall, daß unter den drei Völkern, in denen der Geist des achtzehnten Jahrhunderts sich vor allen mächtig erwiesen hatte, gerade in Deutschland dieser Staatsgedanke des neuen Jahrhunderts ein so besonders kräftiges, vielfach — wenigstens in der Theorie — überkräftiges Leben gewann. Gering erscheint in Frankreich der Abstand der politischen Gedankenwelten beider Jahrhunderte, verglichen mit dem, welchen Frankreichs Wissenschaft und Kunst zu überwinden hatten, um den Anschluß an die romantischen Bewegungen des neuen Jahrhunderts zu finden; im Politischen scheint hier, wenn Tocquevilles These richtig ist, das neunzehnte Jahrhundert wesentlich das Erbe des achtzehnten angetreten zu haben. In Deutschland läuft gerade umgekehrt die allgemein-geistige Entwicklung seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts eigentlich ohne sichtbaren Bruch ins neunzehnte hinein; für den Staat aber und insbesondere für die Ideen vom Staat, und das will sagen: für das Verhältnis des Menschen zum Staat, scheint der Abstand der Jahrhunderte auf den ersten Blick fast unermeßlich. So breit war der Graben, daß er nur im Sprung genommen werden konnte. Da sprang wohl mancher zu kurz, manch einer wohl auch weiter als nötig, und einen starken Anlauf nahm fast jeder. Das Werden der neuen Anschauung vollzog sich zumeist nicht im Denken als ein trocken-begriffliches Geschehen, sondern es war tief eingebettet in den Strom des persönlichen Lebens; um dies Werden zu verstehen, darf man es nicht aus dem Strom heraus ans trockene Ufer tragen wollen. Darin liegt gerade der unwiderstehliche Reiz politischer Ideengeschichte in jenen Jahrzehnten der deutschen Entwicklung.

Was war es nun, wodurch sich die politische Gedankenwelt der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts in Deutschland von der gleichzeitigen in Frankreich und England so stark unterschied? Das zuvor an den großen Gestalten Rousseaus und

Montesquieus geschilderte Auseinanderlaufen von Begriff und Erfahrung kennzeichnet auch das deutsche politische Schrifttum. Die beiden Richtungen blieben sich fremd, selbst wo sie in der gleichen Persönlichkeit nebeneinander ruhen. Wie erscheint der junge Kant in manchen Schriften so ganz der Fülle des Wirklichen hingegeben — man muß es bei Herder lesen, welches Bild des Lehrers dieser Größte seiner persönlichen Schüler in der Erinnerung trug; und wie wuchs doch fremd daneben der andere Kant, der Gesetzgeber der Vernunft, von dem sich der alte Herder unwillig abwandte und an dem Fichte und das jüngere Geschlecht ihre Brände entzündeten. Und Herder selbst, wie hilflos ist dieser Geist, wo er vom Boden der Philosophie der Geschichte den Flug ins Land der politischen Ideen unternimmt; kein Abschnitt seines Hauptwerks hat ihm solche „entsetzliche" Mühe gekostet wie der von den „Regierungen" — und in welch verständnislosen Konstruktionen bewegt er sich hier! wie sehr ist auch sonst bei ihm gerade im Politischen der Einspruch gegen das achtzehnte Jahrhundert selber noch — achtzehntes Jahrhundert! Doch wie gesagt, das Doppelantlitz der wissenschaftlichen Ergründung des Staats ist der deutschen Aufklärung nicht eigentümlich; die Beseitigung dieses Zwiespalts war wohl eine große geistige Leistung; doch sie vollzog sich in der Eigenbewegung der Wissenschaft, man möchte sagen: von selbst; ein anderer tieferer Zwiespalt aber bestand in Deutschland noch, zu dessen Überwindung es des Rauschens der Zeit, des Rollens der Begebenheit, — mehr noch, des persönlichen Erlebnisses bedurfte: die Feindschaft oder Gleichgültigkeit des Einzelmenschen gegen den Staat, der Abgrund zwischen sittlich-persönlichem und staatlich-öffentlichem Leben. Diese Kluft hatte so nicht in Frankreich, geschweige in England bestanden. Die Aufklärung war dort selbst von Anfang an viel zu sehr auch staatliche Bewegung — in England der geistige Boden einer mächtigen Partei, in Frankreich wenigstens der staatlich-kirchlichen Opposition; nie hätte sie dort je allgemein ihre Träger dem Staat entfremden, ja sie gar lehren können, auf diese Entfremdung stolz zu sein. In Deutschland aber wirkte nicht umsonst die Überlieferung von der christlich-europäischen Aufgabe des Reiches nach und verband sich mit den neuen Gedanken: so führten diese weit mehr als im Westen zu einer rein geistigen

Bewegung; der Boden, in dem diese Bewegung wuchs und dessen Kräfte sie selbst hinwiederum nährte, war auch nicht eigentlich eine staatlich gesellschaftliche Schicht: es entstand eine Gemeinschaft der Gebildeten, die über die einzelstaatlichen Grenzen hinweg und auch der Reichsgrenzen nicht achtend von Riga bis Zürich sich ausbreitete; ein sehr gleichförmiges Publikum, das den geistigen Anstoß, der irgendwo ausgegangen war, ohne ihn wesentlich zu verändern, sicher fortleitete; eine Gemeinschaft, wie sie sich so nicht seit dem Zeitalter der Reformation gezeigt hatte — das Publikum unserer Klassiker; man mag an das Hofmeisterwesen im ausgehenden achtzehnten Jahrhundert denken, an die Brief- und Besuchsfreudigkeit, die uns zumal in den Anfängen des klassischen Literaturzeitalters, aber noch tief hinein in die Jahre der Romantik auffällt; es sind bezeichnende Züge dieses neuen Konnubiums und Kommerziums der Geister im deutschen Kulturgebiet.

Kein Zweifel: es war eine eigentümlich deutsche Bildung, welche hier entstand, — die Herdstätten einer ganz oder hauptsächlich französischen Aufklärung an einigen Höfen waren nur Inseln und blieben für das geistige Leben der Nation im ganzen bedeutungslos. Aber so unendlich wichtig der nationale Bildungsausgleich für das Aufsteigen eines deutschen Gesamtstaates im nächsten Jahrhundert werden mußte, so staatsfremd war dieses neue Publikum doch im Jahrhundert seiner Entstehung. Bei dem politischen Zustand Deutschlands mochte es ja vielleicht auch nicht anders möglich sein. Staatsfremd war diese Bildung — nicht etwa schlechtweg staatsfeindlich; im Gegenteil, gerade die laue Anerkennung des Staats nach der Seite seiner „Polizey"-Geschäfte und die damit verbundene Ahnungslosigkeit über die enge Wechselwirkung von staatlichem Leben und Bildung im höchsten Sinn ist ein Wesenszug dieser Aufklärung. Staatsfremd, nicht staatsfeindlich: zu ganz tiefgehender Staatsfeindschaft war dies Geschlecht noch gar nicht reif, weil es dazu noch nicht vertraut genug mit dem Staat gelebt, weil es das neunzehnte Jahrhundert noch vor sich hatte. Kant mag uns als der klassische Zeuge dieser Sinnesart dienen. In dem Aufsatz „Was ist Aufklärung?" von 1784 rühmt der Philosoph als den echten Staat der Aufklärung das Preußen Friedrichs, der zu seinen Untertanen sage: räsonniert, aber gehorcht. Dieses „aber",

diese völlige Unverbundenheit von „Räsonnieren“ und „Gehorchen“, ist hier mit unbefangenster Knappheit ausgesprochen.

Freilich noch ehe die Weltverhältnisse sich wandelten und die deutsche Bildung aus diesem Stilleben aufschreckten, war ihr schon ein Mahner erstanden; das schlechte Gewissen ihrer Staatslosigkeit hatte sich zur Gestalt verdichtet und saß, ein geharnischter Geist, unter den Gästen an ihrer Tafel: in den Kreis der deutschen Aufklärungsgesittung trat das Bild der Antike, der Polis. Es ist das wohl ein ganz allmähliches Geschehen; zunächst scheint es sich in der neuhumanistischen Bewegung überwiegend nur um die Aufnahme eines neuen Bildungsgegenstandes zu handeln, und nicht einmal notwendig in dem Sinn, daß es der größte Gegenstand dieser Art sei; sehr viel Stoffreudigkeit steckt in der neuen Strömung — sie verträgt sich eben darin auf dem Gebiet der Erziehung noch bis ans Ende des Jahrhunderts sehr gut mit dem Wirklichkeits- und Nützlichkeitsglauben der Philanthropinisten, in welchem ihre Erziehungslehre doch später das schlechthin Böse sah. Aber je mehr wir uns dem Ende des Jahrhunderts nähern, um so musterhafter wird die Antike für die Gegenwart, um so mehr lösen sich die Griechen als die wahre Antike aus der Verschmelzung mit den Römern, in der sie zunächst sich dem Bewußtsein der Zeit dargestellt hatten. Und in immer helleren Farben strahlt das Bild der antiken „Vaterlandsliebe“. Nicht auf jene Nachklänge einer künstelnden Renaissancedichtung, für welche das Berlin des Siebenjährigen Krieges „Sparta“ wurde, kommt es dabei so sehr an, denn das sind wesentlich eben nur Nachklänge; neu aber ist der Ausdruck einer das Altertum verklärenden Gesinnung, die, indem sie sich nun der Gegenwart zuwendet, hier erkennen muß, daß Berlin durchaus nicht „Sparta“ ist; neu ist die Messung des Staates der Gegenwart am Maßstab der Polis. Der Vergleich fällt zunächst noch gar nicht notwendig zugunsten der Alten aus; die aufgeklärte Überzeugung von der Herrlichkeit der Gegenwart beherrscht die Köpfe viel zu sehr; aber allmählich verschieben sich die Gewichte. Ein anschauliches Bild dieser Wandlung gibt Herder. In einer Rede, die der Zwanzigjährige in Riga hielt, behandelt er das Thema: Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten? Er beantwortet die Frage zugunsten der Gegenwart; die gerühmte Freiheit der Alten sei nur „eine

Erkühnung, selbst das Rad des Staats lenken zu wollen"; dieser „ungezähmten Frechheit" gegenüber sei die gemäßigte Freiheit, die sich heutzutage jeder Patriot wünsche: die Freiheit, der Schöpfer seines Glücks und seiner Bequemlichkeit, der Freund seiner Vertrauten und der Vater und Bestimmer seiner Kinder sein zu können. So 1765. Dreißig Jahre später stellt sich derselbe Mann die gleiche Frage. Aber die Antwort fällt nun ganz anders aus. Gewiß — soviel ist von der früheren Ansicht geblieben — zurückwünschen sollen wir uns den griechischen Staat lieber doch nicht, denn „schwerlich dürften wir in dem, was wir eigentlich begehren, bei dem Tausche gewinnen"; aber nicht leicht wird sich der Leser überreden lassen, daß kein innerer Zusammenhang bestehe zwischen dem Hymnus, den der große Schriftsteller auf die antike Polis — „ein m o r a l i s c h e s Vaterland" — eben angestimmt hat, und den Forderungen, die er unmittelbar darauf an den Staat der Zukunft richtet, Forderungen, die in ihrer prophetisch-kühnen Zusammenschau von nationalem Staat und nationaler Kultur in diesem Jahrzehnt noch sehr vereinsamt stehen. Daß der Seher das politische Wesen dieses zukünftigen Nationalstaates gänzlich verkennt, braucht uns hier nicht zu beirren; ja insoweit er den „Eroberungsgeist" des alten Machtstaats dem zukünftigen Nationalstaat abspricht, ahnt er sogar, wenn auch nur verschwommen, wirklich einen von der Geschichte durchaus bewahrheiteten Gegensatz des neuen Nationalstaates gegen das ancien régime, den Gegensatz, der im neunzehnten Jahrhundert eine Zersetzung oder wenigstens eine starke Umgestaltung des Begriffs des „europäischen Gleichgewichts" herbeigeführt hat. Aber ganz abgesehen davon: wie hoch spannen sich — verglichen mit 1765 — nun Herders Forderungen an den Einzelnen, der „nicht mehr, als wär' er am Ufer, müßig dastehen und die Wellen zählen, sich nicht in den Kahn einer erlesenen Ufergesellschaft, der ihm hier nicht zu Gebot steht, träumen" darf! wie treten hier Geist und Staat in Begriff „vaterländischer Kultur" zusammen: „Licht, Aufklärung, Gemeinsinn; edler Stolz, sich nicht von anderen einrichten zu lassen, sondern sich selbst einzurichten, wie andere Nationen es von jeher taten; Deutsche zu sein auf eigenem w o h l b e s c h ü t z t e n Grund und Boden".

Achtzehntes Jahrhundert, der vernunftgewisse Geist Rousseaus und der erfahrungsfrohe Geist Montesquieus, die politische Heimatlosigkeit der neuen nationalen Geistesbildung Deutschlands, die mit den Augen des deutschen Klassizismus angeschaute Erscheinung der Antike — diese Gestalten stiegen uns am Horizonte auf, ihre Schatten liegen über der Landschaft, die wir nun ins Auge fassen. Von dem Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts wenden wir den Blick auf das Land Württemberg, von den Mächten der deutschen Bildung zu einem Stuttgarter Gymnasiasten, G. W. F. Hegel.

Zweiter Abschnitt.
Stuttgart.

Hegel wurde 1770 geboren, im gleichen Jahr mit Friedrich Wilhelm III. und mit Hölderlin. Das Jahrzehnt, in dessen Mitte dies Jahr steht, umschließt die Geburtstage Schleiermachers, W. v. Humboldts, K. L. v. Hallers, F. Schlegels, Novalis' und Schellings. Als das Haupt Ludwigs XVI. fiel, war der jüngste dieser Männer 18, der älteste 25 Jahre alt, alle in der Lebensspanne, wo der Mensch sein Verhältnis zur Welt meist noch sucht. Keiner von ihnen ist von der Aufklärungsbildung ganz unberührt geblieben, alle sind über diese Anfänge ihres inneren Seins hinausgewachsen, und jeder hat an seinem Teil ein Stück von dem Grundgemäuer gelegt, auf dem die Geschichte des neuen Jahrhunderts aufbaute. In ihnen allen ist dann doch soviel von diesem Geist des alten Jahrhunderts geblieben — und wären es auch nur die Narben, die der Kämpfer als Andenken aus dem Kampf mitbrachte —, daß keiner von ihnen die ganze Entwicklung des Jahrhunderts, das er miteinleitete, bis zu Ende beherrscht hat; seit den vierziger Jahren scheint das Zeitalter, wohl auf den von ihnen eröffneten Wegen, doch nach neuen Zielen, über sie hinwegzuschreiten. Das ist der Unterschied dieses Geschlechts von dem nächsten, dem Geschlecht der Dahlmann und Uhland, der Savigny, Grimm und Böckh, welches, als es auf die Bühne trat, die Schlacht gegen die „Aufklärung" schon geendet fand und das von Anfang an sein Lebenssegel von den siegreichen Winden des neuen Jahrhunderts schwellen lassen konnte; seiner Wirksamkeit ist das

Jahr 1848 nicht derart zum Verhängnis geworden, wie so vielen der vorher Aufgeführten. Und wie sich also die Altersgenossen Hegels am Verhältnis zur Bildung des achtzehnten Jahrhunderts von den Nachkommenden scheiden, so auch von ihren unmittelbaren Vorgängern, dem Geschlecht, dem Stein und Gneisenau, Schiller und Fichte angehören. Diese waren, als das große Ereignis in Frankreich eintrat, schon fertig; sie konnten es in ihre Kreise einordnen, sie haben wohl noch daran gelernt, aber zu ihrem innersten Werden brauchte es — anders als bei dem nächsten Geschlecht — nichts mehr beizutragen. So ist von diesen eigentlich schon keiner mehr ganz aus dem achtzehnten Jahrhundert hinausgewachsen; sie bezeichnen seinen höchsten Gipfel, sind seine Vollendung; und wenn gewisse beste Kräfte der Bildung des achtzehnten Jahrhunderts trotz des siegreichen Kampfes des nächsten Geschlechts ungetrübt ins neunzehnte Jahrhundert hinübergerettet sind, so gebührt der Dank diesen großen Erziehern.

An derartigen Übersichten mag man sich veranschaulichen, was es bedeutete oder bedeuten konnte, damals in Deutschland 1770 geboren zu werden. In der Geschichte Württembergs ist dies Jahr 1770 ein Wendejahr gewesen. In ihm wurde der langjährige Zwist zwischen Herzog Karl Eugen und seinen Ständen, der „Landschaft“ wie man in Württemberg wohl sagte, durch einen Erbvergleich geschlichtet. Die nächsten Jahre brachten dann dem Herzog die innere Umkehr, durch die seinem Volk das Bild des Tyrannen von einst zurückgetreten ist hinter der Gestalt des derben leutselig-wohlmeinenden alten Herrn. In der Erinnerung erschienen den Württembergern diese späteren Jahre unter Herzog Karl, in denen auch Hegel aufgewachsen ist, als die glücklichste Zeit, die Altwürttemberg je erlebt habe. Und auch der Historiker wird sagen dürfen, daß in dieser Epoche das Herzogtum erstmalig einige Segnungen des aufgeklärten Absolutismus erfahren hat, von dessen größtem Vertreter dem jungen Herzog einst die Summe seiner Lehre als „Fürstenspiegel“ mit auf den Weg gegeben war, — Segnungen fürstlicher Herrschgewalt, nachdem es bisher seit langem fast ausschließlich ihren Fluch kennen gelernt hatte. Auch der Segen wurde ihm nun freilich nur in beschränktem Umfange zuteil. Dazu fehlte dem Herzog, vom Persönlichen ganz abgesehen, die nötigste

Vorbedingung: durchgreifende rechtliche und tatsächliche Vollmacht. Der Fürst war nicht alleiniger Herr in seinem Staat. Eben der Erbvergleich des Jahres 1770, von dem das allmähliche Erstarken des guten Willens beim Herzog anhub, war zugleich, ja vor allem, eine grundsätzliche Selbstbehauptung der ständischne Nebenherrschaft. Sie hat in kaum einem anderen deutschen Lande während dieses dem Anwachsen fürstlicher Gewalt sonst allerorten so günstigen Jahrhunderts ähnliche Bedeutung behalten. Bürgerlich und lutherisch-geistlich, wie sie sich im Jahrhundert der Reformation aufgestellt hatte, oligarchisch starr, wie sie mit zunehmender Bedeutung des engeren Ausschusses mehr und mehr wurde, hat sie im achtzehnten Jahrhundert den Angriffen der herzoglichen Gewalt standzuhalten vermocht, gestützt vor allem auf den Beistand auswärtiger Mächte, Preußens und England-Hannovers, die in der Landschaft den protestantischen Charakter des vorgeschobenen süddeutschen Landes gewährleistet glaubten, Österreichs, das mit den reichsrechtlichen Mitteln die Befestigung der herzoglichen Macht um seiner eigenen unaufgegebenen Erbansprüche willen gern etwas hintanhielt, gestützt endlich doch auch auf die trotzige Art des schwäbischen Stammes, die in der alten Verfassung, getreu dem Spruch „parta tueri“, unbesehen das Kleinod des guten alten Rechts verteidigte. In Wahrheit stand dies Heiligtum nicht so sehr fürstlichen Ausschreitungen im Wege als vielmehr einer zeitgemäßen Staatsentwicklung; und die von dem großen Fox selber herrührende und in Württemberg mit Stolz aufgenommene Nebeneinanderstellung württembergischen und englischen Verfassungswesens, die auch die Staatsanschauung des berühmten schwäbischen Historikers Spittler sichtlich beherrscht, hat eine sehr ungewollte Wahrheit: Englands wie Württembergs Stände waren unter dem Aushängeschild der „Freiheit“ beide wesentlich eine eng versippte Oligarchie; in England wie in Württemberg wurde der Zwiespalt im Staat, wo es für den Fortgang der Geschäfte not tat oder not zu tun schien, durch die gröberen und feineren Mittel persönlicher Beeinflussung unschädlich gemacht; der Herzog und der ständische Ausschuß — die Landesversammlung wurde seit dem Erbvergleich trotz zweier Regierungswechsel 26 Jahre lang nicht wieder einberufen — steckten zumeist unter einer Decke.

Hegel stand durch seine Eltern mit den beiden Mächten des altwürttembergischen Staatslebens in einer gewissen Beziehung, — folgereich für die Entwicklung seiner politischen Anschauungen ist das doch wohl kaum geworden. Sein Vater war herzoglicher Finanzbeamter — Rentkammersekretär —, die Mutter stammte aus einer Familie der landständischen Beamtenschaft. Ihn selbst bestimmte der Vater — die Mutter starb früh — zum geistlichen Amt. Oft haben seine Lebensbeschreiber von den Einflüssen schwäbischer Volksart und der im elterlichen Hause herrschenden altprotestantischen Gläubigkeit gehandelt, die in der Lebensführung und Denkweise des Philosophen späterhin sichtbar wurden. Zu diesen bildenden Kräften der Abstammung und des Elternhauses hinzu trat die Schule. Das Stuttgarter „Gymnasium illustre“ war, als Hegel es besuchte, von den neuen Erziehungsgedanken des Zeitalters offiziell noch unberührt, von dem philanthropinistischen wie von dem neuhumanistischen; erst sieben Jahre nach Hegels Abgang wurde eine zeitgemäße Umwandlung des bis dahin noch „fundationsmäßigen Standes“ der Schule vorgenommen. Gleichwohl war die Anstalt den Strömungen und Ereignissen der Zeit nicht verschlossen geblieben; aus den Jahren nach Hegels Abgang werden einige Abiturientenreden genannt, die sich mit hochpolitischen Gegenständen befassen, etwa mit der „nova rerum in Francia revolutio“. Wie Hegel selbst den ihm mittelbar und unmittelbar von der Schule zugeführten Bildungsstoff aufnahm, darüber sind wir durch zeitlich sehr weit hinaufführende Quellen unterrichtet, von denen auch die Erzählung des Werdens seiner Staatsanschauung ausgehen mag.

Erhalten sind ein Tagebuch, das der Vierzehnjährige begann und bis zum Schulabgang fortsetzte, ein paar mehr oder weniger selbständige Schulaufsätze, endlich ein Stoß Auszüge, die der Knabe, in dem sich die allgemeine unbefangene Sachlichkeit seines Alters mit dem schon in ihm schlummernden Ernst des geborenen Wissenschaftlers sonderbar verschwisterten, aus stofflich weit auseinanderliegenden Schriften angefertigt hat. Man wird nicht erwarten, in diesen Niederschriften Dinge zu finden, die auch den fesseln könnten,der nicht wüßte, was aus diesem Kind später geworden ist; durch die Vorschau freilich, die der spätere Leser kaum vermeiden kann, gewinnt manches eine an

sich unbegründete Beziehung und Bedeutsamkeit. Gleich die früheste erhaltene Aufzeichnung ist politischer Natur: eine „Unterredung zwischen Dreien“ überschriebene kleine dramatische Szene — Antonius, Lepidus und Oktavian. Die Art, wie hier die geschichtlichen Persönlichkeiten erfaßt sind, zeigt den Einfluß Shakespeares und zugleich der pragmatischen Geschichtsauffassung der Aufklärung. Alles wird nur menschlich, persönlich — von späterem Standpunkt aus dürfte man sagen: hintergrundlos — gesehen; die politische Tat erscheint als Erzeugnis persönlicher Triebe und als nichts weiter. Entsprechend erfahren wir denn auch aus dem Tagebuch bald darauf, daß der kleine ernsthafte Man oft bei sich überlegt und in Büchern nachgeforscht habe, quaenam sit vehementissima animi perturbatio, quae plurimas intulerit in homines, urbes, civitates, regna calamitates. Er nimmt sich vor zu untersuchen, quae effecerint honoris libido, auri amor, superbia, invidia, desperatio, odium, ira et ultionis libido, und beginnt nun sofort mit der honoris libido. Alexander, der den Darius, a quo numquam laesus fuit!, bekriegte, Timur, praestantissimi Romanorum duces, die alten Deutschen und — die Studentenduelle müssen als Belege heran. Gegenüber der drollig sittenrichterlichen Geringschätzung des eigentlich Politischen zeigt sich nun, ebenfalls ganz früh, eine bemerkenswerte Richtung auf die Geschichte der Bildung und Gesittung. Wie ein Ableger Voltairescher Geschichtsgesinnung mutet es an, wenn wir hören, daß dem Knaben noch keine Weltgeschichte besser gefallen hat, als Schröckhs, weil sie „den Ekel der vielen Namen“ vermeidet, „die vielen Könige, Kriege, wo oft ein paar 100 Mann sich herumbalgten u. dgl.“ klüglich wegläßt und, „was das Vorzüglichste ist“, das Lehrreiche mit der Geschichte verbindet und „den Zustand der Gelehrten und der Wissenschaft“ überall sorgfältig anführt. Der zukünftige Geschichtsphilosoph glaubt denn auch, eine „obgleich ziemlich dunkle und einseitige“ Idee zu haben, was eine pragmatische Geschichte sei: nämlich „wenn man nicht bloß Fakta erzählt, sondern auch den Charakter eines berühmten Mannes, einer ganzen Nation, ihrer Sitten und Gebräuche, Religion und die verschiedenen Veränderungen und Abweichungen dieser Stücke von anderen Völkern entwickelt; dem Zerfall und dem Emporsteigen großer Reiche nachspürt; zeigt, was diese oder jene Begebenheit oder Staatsveränderung

für die Verfassung der Nation, für ihren Charakter u.s.f. für Folgen gehabt u. dgl. m.". Man kann in solchen Worten den Ton der Zeit, die Wirkung Montesquieus und Voltaires heraushören oder den Ton der Zukunft, den späteren Hegel, den Geschichtsphilosophen, dem „der Gedanke der mächtigste Epitomator" werden sollte; mit Recht freilich das erstere — denn die Zukunft liegt, wie die Erzählung zeigen wird, von dem Zeitpunkt, in dem wir uns hier befinden, viel weiter ab als die Vergangenheit. Mehr als solche allgemeinen Auslassungen im Sinne der großen westeuropäischen Geschichtsdenker und -darsteller des Jahrhunderts und ihrer deutschen Nachfolger dürfen, obwohl bloß verstreute Einfälle, auf unsere Teilnahme rechnen die frühesten Versuche Hegels, jene Geschichtsgesinnung an bestimmten Einzelfragen auszuwirken. Vor allem zwei Stellen des Tagebuches kommen als solche Versuche, den Zusammenhang zwischen staatlichem und geistigem Leben aufzuweisen in Betracht; beides geschichtliche Erwägungen über einen Lieblingsgegenstand der Zeit, die Sprache. Der Vierzehnjährige sucht nach den geschichtlichen Ursachen für jene „opulentia" des Griechischen, die es so schwer mache. Er findet zwei Gründe: einmal die Verachtung der Griechen für die Barbaren, deren Sprachen sie infolgedessen nicht gelernt und deshalb die eigene ungestört immer reicher ausgebaut hätten, dann aber die inneren Verhältnisse der griechischen Staaten, wo rednerische Leistungen das Mittel wurden, die Entscheidungen des Volkes zu bestimmen. Ausbildung der Sprache und Artung der Politik sucht Hegel, wieder ganz im Geiste der Geschichtsbetrachtungen des Jahrhunderts, aufeinander zu beziehen.

Derartige Fragestellungen brechen nun immer wieder durch. In den letzten Schuljahren richten sie sich, wie es scheint — wir sind hier mehr auf Auszüge als auf eigene Versuche Hegels angewiesen — auf den Begriff der Aufklärung und deren Verhältnis zu Kultur und Staat. Über „Aufklärung durch Wissenschaft und Kunst", insbesondere auch über „Aufklärung des gemeinen Mannes" (die sich wohl „immer nach der Religion seiner Zeit gerichtet" hat) findet sich eine Aufzeichnung aus dem Jahre 86. Rücksicht auf den Glauben des „Pöbels" war der Grund für das Hahnopfer des Sokrates. Das Jahr 1787 bringt dann eine Gruppe größerer Auszüge, die wir uns als Zeugnisse von Hegels Richtung auf die angezeigte Frage zu vermerken

haben. Zunächst ein Mendelssohnscher Aufsatz: Die Aufklärung des Menschen ist allgemein ohne Unterschied der Stände, die des Bürgers modifiziert sich nach Stand und Beruf. Unglücklich nun ist der Staat, wo die Aufklärung, die der Menschheit unentbehrlich ist, sich nicht über alle Stände ausbreiten kann, ohne Gefahr für die Staatsverfassung. Eine wahrhaft gebildete Nation aber kennt in sich keine andere Gefahr als das Übermaß ihrer Nationalglückseligkeit; auf diesen Gipfel gekommen, ist sie eben dadurch in Gefahr zu stürzen. Der letzte Satz mag an Hegels spätere Lehre vom Sterben eines Volksgeistes, der seine weltgeschichtliche Aufgabe erfüllt hat, gemahnen; der Satz von der Gefahr allgemeiner Aufklärung an die Stellung, die der Geschichtsphilosoph dem Sokrates in der Entwicklung des griechischen Staats gab. Doch auch hier wieder dürfte diese Erinnerung nur dazu dienen, die weite Entfernung, in der die Zukunft noch liegt, deutlich zu machen. Bald nach dem Mendelssohn-Auszug schreibt sich Hegel Nicolaische Bemerkungen über Kultur, Aufklärung und „Politur" einer Nation aus. Die „Politur" kann eine Nation von außen empfangen. Kultur hingegen muß aus inneren Kräften hervorgearbeitet sein. — Wohltätige Verbesserungen betreffend die Kultur einer Nation und die Aufklärung in Gelehrsamkeit und Religion — heißt es dann in einem weiteren Auszug aus Nicolai — werden am sichersten aus der mittleren Klasse des Volkes entstehen, wenn diese für die nötigsten Bedürfnisse des Körpers zu sorgen nicht nötig hat und so vorbereitet ist, daß sie nachdenkend und tätig sein will und kann. Sie in diesen Zustand zu bringen, ist die höchste Kunst eines Regenten und befördert das Wohl einer Nation gewiß mehr als alle direkten Verordnungen und Befehle. — Es mag an diesen Beispielen genügen. Denn weniger die Einzelheiten der Auszüge dürfen uns festhalten als vielmehr der gemeinsame Gegenstand, der mit Sicherheit auf das Vorhandensein einer Richtung gerade auf die Frage des Verhältnisses von Geist und Staat — um denn einmal den späteren Ausdruck zu gebrauchen — schließen läßt.

Daneben zeigen nun die Auszüge — gleichfalls im Jahre 1787 — auch die Richtung auf die andere, die naturrechtliche Seite der Politik. Aus des Berliner Akademikers Sulzer „Kurzem Begriff aller Wissenschaft" macht sich der künftige Theologiestudent einen fortlaufenden Auszug, der bei § 186 des Buches

mit der Philosophie einsetzt, in § 219 anlangt bei der Theorie der menschlichen Pflichten, dem Natur- und Völkerrecht, von § 231 an die Begriffe der Staats- und Polizeywissenschaft auseinandersetzt, von § 240 ab die Aufgaben der Rechtsgelehrsamkeit entwickelt bis zum Begriff des Kirchenrechts, dann aber, wo im Buch mit § 259 der Abschnitt Theologie beginnt, höchst bedenklicherweise — abbricht. Es war eine Reihe der zeitläufigsten staatswissenschaftlichen Vorstellungen, die der eifrige Schüler aus Sulzers Buch sich aneignen konnte. Da erfuhr er, daß das Völkerrecht ein angewandtes Naturrecht sei, das „unabhängige bürgerliche Gesellschaften als einzelne Personen" betrachte; die Staatswissenschaft war „die Theorie der Glückseligkeit ganzer Staaten oder bürgerlicher Gesellschaften"; da hörte er von einem natürlichen Gesellschaftsrecht, das „aus der Natur einer bürgerlichen Gesellschaft überhaupt" entstehe „und also allen Staaten gemeinsam" sei; im Staatsrecht, das „die Verbindlichkeiten der Bürger gegen den Regenten und des Regenten gegen die Bürger" enthält, lernte er unterscheiden zwischen dem „natürlichen oder allgemeinen Staatsrecht", das „aus allgemeinen Begriffen und aus der allgemeinen Beschaffenheit eines Staats überhaupt" fließt, und dem „besonderen Staatsrecht freier Staaten", das sich gründet „auf die besonderen Gesetze und Verträge zwischen Untertanen und Regenten". All diese Sätze schrieb sich Hegel aus.

Zu den geschichtlichen und rechtlichen Inhalten und Aufgaben des Staats, deren erstes Anklingen beobachtet wurde, tritt nun wie im Geiste des Zeitalters überhaupt so auch bei unserem Gymnasiasten — wenngleich noch ganz schüchtern sich regend und das Staatsbild kaum schon färbend — eine lebendige Anschauung: die Antike. Hegel hat schon auf dem Gymnasium, nach seinen damaligen Bücherkäufen zu urteilen, Griechisch weit über die sehr geringen Ansprüche der Schule hinaus getrieben. Zwei Vorträge über Fragen aus der Geschichte der antiken Gesittung sind uns erhalten. Der eine handelt von der Religion der Griechen und Römer. Die Verehrung für die Alten, deren Aberglauben und allzu menschliche Vorstellungen von der Gottheit der junge Aufklärer doch nicht ableugnen kann und darf, bricht sich zaghaft und etwas ungeschickt Bahn: sind doch — so rechtfertigt er sie hier wie schon früher im Tage-

buch — die Vorstellungen des größten Teils der Menschen unserer so berühmten aufgeklärten Zeiten nicht anders beschaffen; Griechen und Römer sind hierin den Weg aller Nationen gegangen. Ehe er nun mit der unvermeidlichen Vorstellung vom Priesterbetrug sich das geschichtliche Verständnis dieses „Weges aller Nationen" versperrt, verweilt er in einer psychologisch nicht ganz oberflächlichen Untersuchung, die auch für rein gefühlsmäßige Erscheinungen Verständnis zeigt, bei den ursprünglichen Neigungen, welche nachher die „klügeren und listigeren Menschen, die man zum Dienste der Gottheit gewählt hat", sich zunutze machten. In diesem Teil der Untersuchung erscheint dann ein in unserem Zusammenhang bemerkenswerter Gedanke, da wo Hegel den Ursprung der Vielgötterei (denn ganz natürlich ist dem Menschen nur der Gedanke an eine Gottheit überhaupt) staatsgeschichtlich zu erklären sucht. Er findet die Ursache darin, daß „Griechen und Römer eine Vermischung von so mancherlei Völkern" waren. Zum ersten Male klingt hier ein geschichtlicher Lieblingsgedanke des späteren Hegel an: das römische Pantheon als Symbol des völkerverschmelzenden römischen Weltreichs. Aber wieder ist auch hier zu bemerken, daß es eben nur ein Anklang ist; nicht geistige Durchdringung vergangener Wirklichkeit, sondern verstandesgemäße Erklärung einer den aufgeklärten Sinn unnatürlich dünkenden Erscheinung durch einen geschichtlichen Vorgang. Wieder ist der Schritt von Montesquieu her kleiner als der zu Ranke hin.

Stärker als in dem eben besprochenen Aufsatz erscheint der Einfluß der neuhumanistischen Bewegung in dem ein Jahr darauf, kurz vor dem Abgang von der Schule, gehaltenen Vortrag „Über einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter" (nämlich: von den modernen). Der junge Redner rühmt die Gunst des Geschicks, die bei den Alten das allgemeine Interesse der Menschheit mit dem Lokalinteresse vereinigt habe. Demgegenüber sind „die berühmten Taten unserer alten, auch neueren Deutschen weder mit unserer Verfassung verflochten, noch wird ihr Andenken durch mündliche Fortpflanzung erhalten". Die eigenwüchsige Bildung der Alten, wird Vorbild; Vorbild aber — und das ist das im Sinne der Zeit Neue — nicht der Nachahmung, sondern einer gleichwertig volkstümlichen Entwicklung: „Hätten sich die Deutschen ohne fremde Kultur nach

und nach selbst verfeinert, so hätte ihr Geist ohne Zweifel einen anderen Gang genommen und würde eigene deutsche Schauspiele haben, statt daß wir die Form von den Griechen entlehnt haben". So werden die Griechen hier für Hegel zum ersten Male, was sie diesem Geschlecht werden sollten: Mahner zur Deutschheit. Und noch ein anderes mag uns in diesen Worten auffallen: die Vorstellung, daß die geschichtliche Vergangenheit in die moderne Verfassung „verflochten" sein müsse; von der „negativen" Anerkennung, welche das Verhältnis des achtzehnten Jahrhunderts zur Geschichte beherrschte, ist da einmal nichts zu spüren; unbewußt nimmt der Satz die Geschichtsgesinnung des nächsten Jahrhunderts voraus.

Mit solchen keimenden Ideen im Herzen zog Hegel nun aufs Tübinger Stift, von dessen Eingangspforte noch aus früherer Zeit die guthumanistisch Christentum mit Heidentum vermählende Inschrift „Aedes Deo et Musis sacrae" auf den neuen Ankömmling herniedersah.

Dritter Abschnitt.

Tübingen.

Der Gymnasiast hatte trocken und altklug gewisse Ansichten vom Wesen und Leben des Staats aus der Zeitbildung in sich aufgenommen; kurz vor dem Abgang von der Schule begann sich eine Stimmung in ihm zu entwickeln, die ihn eben gegen diese Zeitbildung, gegen ihre „kalte Buchgelehrsamkeit" in feindliche Stellung brachte; die Tübinger Zeit, in die wir nun eintreten, ist in allem eine Weiterentwicklung dieser Stimmung. Die eigentlichen Tiefen jener Bildung, gegen die sich der Jüngling zur Wehr setzte, waren ihm freilich nicht aufgegangen: Kant, der Vollender und Totengräber der Aufklärung, blieb ihm wohl nicht unbemerkt — dafür zeugen Auszüge des Gymnasiasten —, aber der Ernst und die Tragweite seiner Gedanken war dem jungen Aufklärer nicht zum Bewußtsein gekommen; auch als er in Tübingen anfing, sich genauer, nach dem Urteil seiner Kommilitonen freilich doch nur recht oberflächlich, mit der neuen Philosophie zu beschäftigen, haben sich ihm ihre Ergebnisse mit seinem sonstigen Gedankenbesitz — und gerade mit dem eigentlich aufklärerischen — ganz friedlich zusammengefunden;

eine irgendwie aufrüttelnde Wirkung übten sie damals nicht auf ihn aus; das zeigen Tübinger Niederschriften, von denen bald die Rede sein wird. Sein Geist lebte eben nach eigenen inneren Notwendigkeiten; was ihm nicht oder noch nicht gemäß war, das vermochte ihn nicht zu beirren. Andere Mächte als die kritische Philosophie waren es, deren Einwirkung Hegel damals offen stand; der bildungsrevolutionäre Ton jener Rede des Primaners von 1788 läßt uns ahnen, welches diese Mächte sein werden. Die erste Zeit in Tübingen scheint denn auch wirklich für Hegel die Epoche eines — natürlich immer noch wohlgemäßigten — genialischen Betragens gewesen zu sein. Während im Stift damals ein Verein junger Kantianer zusammentrat, las er Rousseau. Und Rousseau ließ ihn und seine Kameraden die Dinge, die nun in den folgenden ereignisreichen Jahren drüben in Frankreich vorgingen, in verklärendem Licht sehen. Ein politischer Verein bildete sich im Stift; französische Zeitungen wurden gehalten. Die Einträge der Freunde in Hegels Stammbuch zeigen den Geist, der damals unter ihnen herrschte. Vive la liberté! Vive Jean Jacques! In Tyrannos! Hegel selbst beteiligte sich lebhaft an den Wortgefechten des Vereins; auch mit seinem Vater, dem herzoglichen Beamten, der durchaus revolutionsfeindlich gesinnt war, geriet er in heftigen Redestreit. Die viel nacherzählte Geschichte freilich von dem Freiheitsbaum, den er und Schelling in der Nähe von Tübingen aufgerichtet und umtanzt haben sollen, scheint einigermaßen unglaubwürdig. Aber soviel ist sicher: Hegel hat die Erinnerung an die ersten Züge aus dem noch unabgestandenen Rauschtrank dieser großen Jahre stets bewahrt; noch in Berlin soll er im Kreise der Schüler erklärt haben, daß er alljährlich am Tage des Bastillesturms sein Glas auf die Ideen von 1789 leere; und mag es damit nun sein wie es will, — in den Berliner geschichtsphilisophischen Vorlesungen, die in seinen Werken gedruckt vor uns liegen, finden sich jedenfalls die Worte: „Es war dieses ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Geistes mit der Welt nun erst gekommen.“ Dies erste Bild hat er sich auch im Fortgang der Revolutionsereignisse nicht trüben lassen, dessen Wider-

schein in seinem Stammbuch sichtbar wird, wo Ende 93 der bekümmerte Eintrag eines Freundes mit dem Symbolum „liberté raisonée" Rousseaus Wort anführt: S'il y avait un gouvernement des anges, ils se gouverneraient démocratiquement. Von Hegel haben wir zwar aus dem Jahre 1794 eine Äußerung über die „ganze Schändlichkeit der Robespierroten", aber daß er deshalb den Ideen von 1789, wie er sie auffaßte, damals am allerwenigsten untreu geworden war, werden wir noch sehen.

Die Ideen von 1789, wie er sie in Tübingen auffaßte: damit sprechen wir nun unsere nächste Frage aus. Die erhaltenen Handschriften gestatten eine Antwort, und schon die nicht zahlreichen, aber bedeutsamen Nachrichten über Umgang und Lesestoff Hegels in seinen Stifsjahren können uns auf den richtigen Weg leiten. Von den Kameraden im Stift trat Hegel im Jahre 1790 einer näher, der junge Hölderlin, auch er damals gewillt, sich „vom großen Jean Jacques ein wenig über Menschenrechte belehren zu lassen". Die beiden persönlich so verschiedenen Naturen, der ernsthafte, gemütliche, selbst wo er einmal ein wenig über die Stränge schlug immer noch schwerfällige Hegel und der andere, apollinisch fremdartig unter den Gefährten, vor Größeren „mit Bescheidenheit, ja mit Ängstlichkeit offen", am schönsten vielleicht erfaßt in Hyperions Wort: still und bewegt, diese beiden fanden sich, über „Jean Jacques" hinaus, in der gemeinsamen Religion der Griechenbegeisterung. Eben war die neuhumanistische Welle nach Tübingen gedrungen; der Professor für Griechisch beschränkte sich auf die Erklärung des Neuen Testaments, aber der Dichter Conz hielt Vorlesungen über den Euripides; ihn hörte Hölderlin, und gemeinsam lasen die beiden Freunde, zu denen als Dritter noch der eben dem Knabenalter entwachsene Schelling kam, ihren Platon; der Lektüre Kants mochten wohl Jacobis Romane und sein Spinozabuch das Gegengewicht halten. Und auch an Herder ist Hegel in dieser Zeit herangekommen. Von dem Geiste der Stiftstheologie lagen diese Bestrebungen der jungen Menschen weit ab, — aber wie sehr mußten doch auch die Revolutionsideen sich umsetzen in diesen Köpfen, in welchen sie zusammentrafen mit den im deutschen Sturm und Drang aufgewühlten Kräften und mit dem neugeborenen klassischen Ideal. „Vernunft und Freiheit bleiben unsere

Losung und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche", schrieb Hegel in Erinnerung an diese Zeit aus Bern später an Schelling. Sehen wir zu, wie sich „Vernunft und Freiheit" mit der „unsichtbaren Kirche" in den Entwürfen zusammenfinden, in denen Hegel seine Ideen am Ende der Tübinger und auch noch zu Anfang seiner Berner Zeit vor sich selber niederlegte.

Es ist eine Gruppe von Handschriften, die vom Herausgeber der Jugendschriften unter dem Titel „Volksreligion und Christentum" zusammengefaßt werden. Den geschichtlichen Anstoß zu dieser wohl frühesten Aufzeichnung seines geistigen Besitzes gab der religionsphilosophische Streifzug, welchen zu Anfang der neunziger Jahre gleichzeitig der greise Kant und der junge Fichte unternahmen. Wohlgemerkt also: nicht der neue kritische Idealismus als Ganzes, nicht die neue Weltanschauung, selbst nicht die neue Begründung der Sittenlehre schlugen die erste Flamme aus Hegels Geist, sondern die Inangriffnahme eines Gebiets, das für den Begründer des Kritizismus selbst nur Nebenland war, die Frage nach dem Verhältnis von positiver und natürlicher Religion. So wird verständlich, daß sich die Aufgabe für den jungen Hegel aus dem Gesamtfelde der kritischen Philosophie fast völlig loslöst und viel schärfer als bei Kant und Fichte sich zuspitzt zur Untersuchung des Wesens der Kirche; und so wird weiter verständlich, daß ihm in diesem Zusammenhang neben Kant und das Erstlingswerk seines großen Schülers als dritter gleichwichtiger Ausgangspunkt ein durchaus vorkantisches Buch treten konnte: Mendelssohns „Jerusalem" mit seiner Darstellung des Verhältnisses von Staat und Kirche.

Dies sind die literarischen Einflüsse; wir werden über sie gelegentlich noch zu sprechen haben; doch dürfen wir zunächst von ihnen absehen; denn so wirksam sie sind und so sehr im einzelnen durchzuspüren, — der Geist des Ganzen rinnt aus anderen Quellen.

Wir halten uns zunächst an die älteste, wohl noch aus Tübingen stammende Gruppe der Bruchstücke. Die Untersuchung geht aus von dem Verhältnis des Menschen zur Religion; die menschliche Natur gilt dem Jüngling — hier gleich zu Beginn die Wurzel des Gegensatzes gegen Kant, dessen strenge Sonderung von Vernunft und Sinnlichkeit er nur in einem „System der

Moral" gelten lassen will — „mit den Ideen der Vernunft gleichsam nur geschwängert, wie das Salz ein Gericht durchdringt". So wird auch die Religion beim sinnlichen Menschen selbst sinnlich sein, und „öffentliche Religion" — „die Begriffe von Gott und Unsterblichkeit, sofern sie die Überzeugung eines Volks ausmachen, sofern sie Einfluß auf die Handlungen und Denkart desselben haben" — öffentliche Religion also wird nicht bloß unmittelbar auf die Moralität der einzelnen wirken, sondern überhaupt den Geist einer Nation veredeln, „daß das so oft schlummernde Gefühl ihre Würde in ihrer Seele erweckt wird, daß sich das Volk nicht wegwirft und nicht wegwerfen läßt". Freilich so die Wirksamkeit einer „Volksreligion" ausüben kann die Religion nur, wo der Genius des Volks noch nicht unter der Last seiner Ketten die jugendliche Kraft verloren hat. Aber — fragt jetzt der Leser Kants weiter — wird Volksreligion eben als öffentliche Religion nicht notwendig aus reiner Vernunftreligion, die Gott im Geist und in der Wahrheit anbetet und seinen Dienst nur in die Tugend setzt, ausarten müssen in „Fetischglauben"? Gewiß, antwortet er sich, es bleibt also nur die Aufgabe, zu sorgen, daß sie so wenig wie möglich Ursache dazu gebe und daß sie das Volk für die Aufnahme der Vernunftreligion empfänglich mache. Wie muß Volksreligion also beschaffen sein? Ihre Lehren müssen durch die allgemeine Vernunft der Menschen autorisiert sein; sie müssen „einfach" sein, weil sie dann viel mehr „Anteil an der Bildung eines Volksgeistes haben", als wenn sie „gehäuft" sind; „menschlich" — und zwar in dem Sinn, daß sie, was ja auch die einst von Hegel ausgezogenen Aufsätze der Berliner Aufklärer verlangt hatten, „der Geisteskultur und der Stufe von Moralität angemessen sind, auf der ein Volk steht". Die Einwirkung der Lehren auf den Geist des Volkes wird nur „im großen" geschehen, sie werden sich nicht in die Ausübung der bürgerlichen Gerechtigkeit mischen und durch ihren geringen „positiven" Gehalt auch der Herrschsucht der Priester keinen Vorschub leisten. Soviel von der Lehre. Weiter aber muß Volksreligion auch Herz und Phantasie beschäftigen; ihre Gebräuche sollten eigentlich ebenso sehr aus dem Geist des Volks hervorgesproßt sein, als sie mit der Religion zusammenhängen; am zweckmäßigsten unter allen Zeremonien wären wohl — wegen geringster Gefahr des Ausartens in

Fetischdienst! — „die heilige Musik und der Gesang eines ganzen Volkes." Ein Drittes endlich und Wesentlichstes der Volksreligion: „Sie muß so beschaffen sein, daß sich alle Bedürfnisse des Lebens — die öffentlichen Staatshandlungen, daran anschließen". Keine Scheidewand zwischen Leben und Lehre! „Geist des Volks, Religion, Grad der politischen Freiheit" lassen sich nicht abgesondert betrachten. „Sie sind in ein Band zusammengeflochten, wie von drei Amtsbrüdern keiner ohne den andern etwas tun kann." „Volksreligion — die große Gesinnungen erzeugt — und nährt — geht Hand in Hand mit der Freiheit." Volksreligion und politische Verhältnisse zusammen bilden den Geist des Volks. Wie traurig der Geist der christlichen Völker, wie herrlich das Bild jenes Genius, welcher der Seele — „ach, aus den fernen Tagen der Vergangenheit" — strahlt, jenes Volksgeistes, dem seine Politeia nachsichtige Mutter war, nicht scheltendes, hartes Weib, und seine zarten Glieder nicht in einengende Windeln zwang; jenes Genius, dem die groben Fäden des Bedürfnisses, die ihn an die Natur banden, so wenig etwas Drückendes waren, daß er vielmehr, indem er sie durch seine „Selbsttätigkeit" bearbeitet, Erweiterung seines Genusses, Ausdehnung seines Lebens, in der freiwilligen Vervielfältigung der Fäden findet.

Halten wir bei diesem Bilde der Menschen Griechenlands inne. Daß, wer damals so seine Umrisse zeichnete, Schillers Hymnus an die Götter Griechenlands im Herzen trug, drängt sich als unabweisbare Vermutung auf, und es darf für gewiß gelten bei dem Freunde des Tübinger Hölderlin, dessen damalige Lyrik ganz aus der in jenem Schillerschen Gedicht erschlossenen Strophenform hervorsproß. Innehalten dürfen wir; denn schon dies erste Stück gibt Antwort auf unsere Frage nach Hegels Auffassung der Ideen von 1789. Der religionsphilosophische Gegenstand Kants und Fichtes hat sich ihm ins Kulturphilosophische verschoben; die Idee der Freiheit umkreisen seine Gedanken, aber sie wird umhüllt und überwuchert von der neuen Anschauung des „Volksgeists". Der Volksgeist nun ist ihm nicht eigentlich die geheime Wurzel alles nationalen Daseins, wie die historische Schule den Begriff später faßte, sondern vielmehr ein Bestandteil dieses vollendeten Daseins oder — nach den meisten Stellen — seine höchste Blüte; nicht so sehr bildende

Kraft als vielmehr das ausgebildete Volksleben selber. Er wird „gebildet", „erzeugt", „erzogen" und wirkt dann freilich — überspannen dürfen wir den Gegensatz nicht — wieder zurück auf den Einzelnen und durch den Einzelnen auch wiederum auf die Mächte, die ihn erzeugt, erzogen, gebildet haben; ja an einer Stelle selbst über den Einzelnen hinweg, nämlich da, wo von den Religionsgebräuchen verlangt wird, daß sie aus dem Volksgeist hervorgesproßt seien. Doch als die hervorstechende und für Hegels Gedankenentwicklung bestimmende Seite der Anschauung müssen wir dies festhalten: der Volksgeist erscheint ihm als Erzeugnis, als die sichtbare lebendige Gesamtheit einer nationalen Gesittung. Damit liegt zugleich die Richtung, aus der dieser Hegelsche Begriff des „Volksgeists" ideengeschichtlich herstammt, klar am Tag. Denn der Volksgeist als Ergebnis — das trifft zusammen mit Montesquieus Bestimmung des Esprit général: „plusieurs choses gouvernent les hommes: le climat, la réligion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières; d'où il se forme un esprit général qui en résulte". Die Bestandteile, die Art ihres Zusammenhangs sind bei Hegel Montesquieu gegenüber geändert, der Ergebnischarakter aber ist dem Begriff geblieben. Es ist die Fragestellung, wie sie die große Geschichtsschreibung des achtzehnten Jahrhunderts ausgebildet hat, die Auflösung eines reich gestalteten geschichtlichen Gebildes in das übersichtlich aufzählbare Nebeneinander seiner „Ursachen", eine Fragestellung, die sich in Montesquieus Bestimmung des esprit général gewissermaßen zu einem geschichtsphilosophischen Leitgedanken verdichtet, so gelegentlich von Herder übernommen wird und endlich in der Gestalt des Hegelschen Volksgeistsbegriffs ins neunzehnte Jahrhundert hinüberwächst. Dort ist er dann später in seinen Wirkungen zusammengeflossen mit dem Volksgeist der historischen Schule, der doch aus ganz anderen Quellen des achtzehnten Jahrhunderts hervordrang, nämlich gerade aus dem Aufstand gegen jene Zersplitterung des Lebendigen in seine Bestandteile, von welcher eben jene geschichtsphilosophische Fragerichtung selber ein Beispiel war; ein Aufstand, der sich für uns etwa an die Namen Hamann, Herder, Goethe knüpft. Seit Voltaire hatte man sich gewöhnt, im „génie" eines Volkes, eines Zeitalters, eine Wurzel seines

geschichtlichen Lebens zu sehen; Herder lehrte im ursprünglich von Gott geschaffenen „Genius" eines Volkes, im „genetischen Charakter", ein „unerklärliches", „unauslöschliches" Element des geschichtlichen Geschehens erkennen; die Stürmer und Dränger senkten in das fremde Wort „Genie" ihr neues Wissen um Kunst und Leben; ganz andere, englische zum Teil und selbst neuplatonische Einflüsse mündeten da hinein; Kant gab dem Begriff der neuen Kunstlehre eine weithin sichtbare Stelle in seiner Kritik der Urteilskraft; eben von diesem Buch und mit von dem Begriff des Genies gingen die stärksten Anregungen allgemeinphilosophischer Art auf Fichte, weiter auf Schelling aus; was endlich dieser vom unbewußten Entstehen der Kunst im Künstler vortrug, dies und vielleicht auch seine vor kurzem veröffentlichte Ausführung über das den Einzelnen unbewußte Ziel des weltgeschichtlichen Verlaufs fiel als Samenkorn in die Seele des damals zwanzigjährigen zukünftigen Gründers der historischen Rechtsschule; so läuft aus dem achtzehnten Jahrhundert hervor die Geschichte auch der romantischen Vorstellung des Volksgeistes, der nicht am hellen Tag, sondern in den dunklen Tiefen webend, das lebendige Kleid des nationalen Lebens wirkt: hierin im Grunde und dauernd geschieden von dem Volksgeist Hegelscher Prägung. Auch dieser freilich ist nun, trotzdem er im Gegensatz zu dem romantischen Begriff aus der herrschenden Richtung des achtzehnten Jahrhunderts stammt und die Züge dieser Abstammung unverkennbar an sich trägt, doch schon damals in Tübingen nicht mehr im aufklärerischen Bannkreis seiner Herkunft; schon jetzt ist er, um einen erst später von Hegel gebrauchten Kunstausdruck vorweg zu nehmen, „lebendige Totalität", Erzeugnis zwar, doch schon mehr als bloßes Erzeugnis: ein trotz seiner Zusammengesetzheit wieder einheitliches Wesen; die dichterische Bildhaftigkeit, mit der von ihm gesprochen wird, läßt ihn durchaus über das bloße „ce qui en résulte" Montesquieus hinausgehoben erscheinen; er hat gegenüber den „plusieurs choses", aus denen er hervorgeht, nicht den geringeren, sondern den höheren Grad von Lebendigkeit. In diesem Streben nach anschaulicher Vereinheitlichung gehört auch der Hegelsche Begriff, der der Form nach ganz aus der Aufklärung stammt, in den Kreis der deutschen Gefühlsrevolution gegen die Aufklärung. Aber freilich der gleiche Drang nach Einheit entfernt ihn

auch wieder aus diesem Kreis; denn indem Hegel nun über Montesquieu hinaus dem einheitlichen Ergebnis auch eine einheitliche Quelle zu entdecken sucht, nennt er als die innere Wurzel des im „Volksgeist" zusammengeschauten nationalen Gesamtlebens — „die allgemeine Vernunft".

Vernunft! — schwer trennbar erscheinen da die Vorstellungskreise der Aufklärung, Kants und der Revolution; je nach dem erreichten Grad der allgemeinen Vernunft bestimmt sich die nationale Kultur, der Volksgeist. Damit gewinnt die Religion ihre Stelle. Sie ist, wenn anders sie Volksreligion ist, neben den politischen Verhältnissen die wichtigste Vermittlerin zwischen der Wurzel Vernunft und der Blüte Leben. Sie selber ist ihrem Inhalt nach vernunftbestimmt, ihr geschichtlich zufälliges Wesen wird nur als ein Weniger von Vernunft, als ein Zurückbleiben hinter dem Ideal der rein moralischen Vernunftreligion Kants begriffen. Aber freilich die Wirkungen, die von dieser reinen Vernunftreligion erwartet werden, sind nun — und das ist das ganz Neue — selber ewas anderes und mehr als reine Vernunft und reine Kantische Sittlichkeit: nämlich ein nationales Gesamtleben, wo dem einzelnen das eherne Band der Bedürfnisse mit Rosen umwunden ist, so „daß er sich in diesen Fesseln als in seinem Werke, als einem Teil seiner selbst gefällt".

Wer Hegels Staatslehre kennt, wie er sie etwa in der Einleitung seiner Berliner Vorlesungen über Geschichtsphilosophie vortrug, wird im Vorhergehenden vielfache Vorklänge gefunden haben; das Verhältnis von Volksgeist und Vernunft, selbst die Stellung der Religion zwischen beiden drängt fast notwendig die Erinnerung an spätere Äußerungen Hegels über diese Fragen auf. Dennoch ist zu sagen, daß die Ähnlichkeiten zwar vorhanden, durch unsere ordnende Darstellung aber viel zu stark unterstrichen sind. Einmal wird der Vernunftkern des Kulturlebens damals von Hegel eben noch ganz abstrakt als „Aufklärung" gefaßt, als ein Wissen, während er ihm später in der Form des Staates, der „Sittlichkeit", erscheint. Weiter aber ist es überhaupt kein Zufall, daß im Mittelpunkt dieser Blätter, die uns gewissermaßen Hegels erstes sozialphilosophisches System aufbewahren, die Anschauung des Volksgeistes und des Verhältnisses des Einzelnen zu ihm steht, während vom Staat fast nur in Beziehung auf den Volksgeist, und wenig oder garnicht auf den Einzelmenschen, die

Rede ist. Und welches Bild der Beziehung zwischen Staat und Volksgeist gibt uns Hegel! Der Staat hat eigentlich nur die Aufgabe, als gute Mutter „den Launen, den Einfällen ihres Lieblings" zu folgen; die gute Mutter Politeia hat ihren Liebling soviel wie möglich der Erziehung der Natur zu überlassen, „die jede Pflanze am schönsten treibt, je weniger auf sie gepfropft, an ihr gekünstelt wird". Das also ist die „Freiheit", die mit der Volksreligion „Hand in Hand geht"; und der merkwürdig zukunftsvoll klingende Gedanke, daß der Volksgeist in der Vervielfältigung der Fäden, die ihn an die Natur knüpfen, „Ausdehnung seines Lebens" finde, bezieht sich, was man wohl zu beachten hat, nicht auf die politischen, sondern auf die kulturellen „Fäden".

So ist gerade die Staatsidee das Unentwickelte in diesem Gesellschaftsideal, mit dem der Tübinger Stiftler auf die Ideen von 1789 antwortet. Hier ist Hegel genau so blind wie dieses ganze Geschlecht. Es bleibt ewig auffallend, wie von den zahllosen hellen Augen, die damals aus Deutschland hinüber nach Frankreich blickten, keins den welthistorischen Vorgang sah, der sich dort hinter Phrasennebel und Blutdampf vollzog, die Entstehung des neuen Nationalstaats. Man sah dort drüben nur, was man im eigenen Busen schon besaß und hegte, man sah den Sieg — und bald das Scheitern — der eignen wohlvertrauten Ideale; man sah die Freiheit, aber nicht den Staat — Freiheit in dem persönlichkeitsseligen Sinn, wie sie Wilhelm v. Humboldt in seinen berühmten 1792er Aufsätzen verstand. Es bleibt das Eigentümliche auch gegenüber den Ideen Humboldts, daß hier dieser Freiheitsgedanke, indem er sich zum Bilde einer neuen Menschlichkeit auswuchs, aufhörte um den Einzelmenschen und seine Bildung zu kreisen: daß hier die neue Menschlichkeit sofort zum Hochbild einer neuen Gemeinschaft, zum Volksgeist wurde. Zu rasch fast, zu triebmäßig vollzog sich dieser Schritt; so selbstverständlich und glatt geschah hier einmal der Übergang vom Menschen zum Volk, daß man fast erwarten könnte, es würde hier leicht das sittlich-persönliche Teil ganz zurückgelassen werden und der Gedanke des Volksgeists sich im romantischen Sinn weiterbilden zum naturhaft allumfassenden Gesamtwesen, in welchem das Einzelleben ohne Willen wie ohne Zwang aufginge. Bis zu einem gewissen Grade ist das ja auch geschehen, aber nur bis zu einem gewissen Grade; das denkende und willensfrohe Ich

blieb eine Macht in dem werdenden Gedankenbilde: jenes allumfassende Wesen erhielt kein naturhaftes, sondern ein bewußtes sittliches Sein. Doch vorläufig deutete auf eine solche Zukunft nichts hin; noch fehlte der schönen und freien Volksgemeinschaft, wie sie Hegel damals vorschwebte, eben das feste Knochengerüst des rechtschaffenden und willkürzwingenden Staats, noch hatte die nüchterne Helle des politischen Gedankens nicht in diese Traumbilder eines neuen nationalen Kulturlebens hineingeleuchtet; noch war — müssen wir hinzusetzen — die herbe Strenge der Kantischen Sittlichkeit in ihrem ausschließenden Ernst und in ihrem männlich-stolzen Widerspruch auch gegen diese gefühlsschwärmerischen Gemeinschaftsträume dem Tübinger Theologen nicht Erlebnis geworden.

Ehe wir davon weitersprechen, haben wir noch einen Blick zu werfen auf einige Gedanken der Stücke, die an das soeben betrachtete anschließen. Zeitlich gehören sie zwar wohl schon in das erste Jahr des Berner Aufenthaltes; inhaltlich stehen sie doch noch mit dem ersten Bruchstück in näherem Zusammenhang, insofern auch sie sich wesentlich in Vergleichen zwischen Griechentum und Christentum bewegen. Der Ton allerdings verändert sich; die elegische Stimmung des Rückblicks, die an Hölderlin gemahnende Trauer, die auf Einwirkungen Wielands weisende Anmut der Bilder, beginnt einer viel schärferen Kritik, einer trocken verstandessicheren Sprache zu weichen. Es flutet schon die neue Welle heran, die in den Berner Jahren Hegels ihren Höhepunkt erreichen sollte. Der Staat tritt nun ganz anders als in dem Tübinger Stück ins mittlere Gesichtsfeld. Er erhält seinen gemessenen Anteil Verantwortung für den Mißklang zwischen Ideal und Leben. Hegels Briefe vom Ende des Jahres 94 und Anfang 95 zeigen den Schreiber in Ausfallstellung gegen die protestantische Orthodoxie; aus dem hellenisierenden Schwärmer ist ein moderner Revolutionär geworden. Der Kampf gegen die Orthodoxie wird zugleich, wenigstens mittelbar, zum Kampf auch gegen den Staat der Gegenwart, denn „die Orthodoxie ist nicht zu erschüttern, solange ihre Profession mit weltlichen Vorteilen verknüpft in das Ganze des Staats verwebt ist". Doch es wird anders werden: „Das System der Religion, das immer die Farbe der Zeit und der Staatsverfassungen annahm, wird jetzt eigene

wahre Würde erhalten." „Vernunft und Freiheit" — so dürfen wir die schon früher angeführte Briefstelle verstehen — müssen sich im Staate durchsetzen um der „unsichtbaren Kirche" willen. Dies gibt den scharf durchgreifenden politischen Gedanken, die Hegel jetzt aufnimmt und ausspricht, ihre besondere persönliche Färbung, daß sie in steter Beziehung auf den theologischen Kampf, den Kampf um die „unsichtbare Kirche" gedacht sind. Deutlicher noch als in den zusammenhängenden Niederschriften von 1795 und 96 wird das in diesen früheren Bruchstücken. Die geschichtliche Ansicht über die Entstehung des Staats ist die ähnlich auch in Herders „Ideen" ausgeführte: Aus ursprünglich-patriarchalischen Zuständen des Vertrauens zwischen Volk und Fürst entwickelt sich durch Mißbrauch dieses Vertrauens der Despotismus, den die Völker dann gesetzlich einzuschränken suchen. Es entsteht der Staat, in dem „keinem mehr Gutes zugetraut wird, als ihm erlaubt oder befohlen ist". Die Entstehung der Religion läuft denselben Weg; auch hier geht der ursprünglich kindliche Geist dem leitenden Priesterstand verloren, der nun seine Macht über das noch in der alten Einfalt lebende Volk zur Unterdrückung und Herabwürdigung ausnutzt. Des Staates unmittelbarer Zweck ist nicht die innere „Moralität", sondern nur die äußere „Legalität", aber gerade deswegen wird er auch die Religion in sein Machtbereich zu ziehen suchen und, besonders als monarchischer Staat, durch seine Sorge für ihre Fortpflanzung und Aufrechterhaltung ihre eigene innere Weiterentwicklung hemmen, die sie ohne ihn vielleicht im Zusammenhang der ganzen Veränderung des öffentlichen Geistes, der allgemeinen Aufklärung, erfahren würde.

Wird so einerseits der Staat hier in seinem Verhältnis zur Religion kritisiert, so doch anderseits auch die Religion, wenigstens die christliche — nicht die antike — in ihrem Verhältnis zum Staat. Hier zuerst tritt bei Hegel der Gedanke auf, der in den folgenden Jahren seine theologisch-politischen Überlegungen immer ausschließlicher erfüllt und, immer stärker mit persönlichem Erlebnis verschmolzen, zum Gärstoff in der Abklärung seiner Staatsansicht wird: der Gedanke von der Unvereinbarkeit des Christentums mit dem Staat. Zuerst klingt er durch in dem Vergleich zwischen Sokrates und Christus, der den Inhalt des zweiten Bruchstücks ausmacht und durchaus auf den

Gegensatz zugespitzt ist. Sokrates, der seine Schüler im bürgerlichen Leben weiterwirken läßt — es „blieb Fischer, wer Fischer war, keiner sollte Haus und Hof verlassen" —, Christus, der „unter den Griechen ein Gegenstand des Lachens geworden wäre". Dieses Bruchstück, überhaupt der schärfste Ausdruck, den seine hellenisierende Abwendung vom Christentum gefunden hat — denn die Person Jesu wird sonst selbst in den heftigsten Ausbrüchen dieser Entwürfe in Ehren gehalten — folgt zeitlich unmittelbar dem ältesten Tübinger Stück. Die nächsten, die uns hier angehen, ersetzen die gefühlsmäßige Verurteilung durch mehr sachlich gestimmte Betrachtung. „Ein Staat, der heutzutage die Gebote Christi unter sich einführen würde — nur mit den äußerlichen könnte er es tun, denn der Geist derselben läßt sich nicht gebieten — würde sich bald selbst auflösen"; denn die Grundsätze Jesu paßten nur für die Bildung einzelner Menschen; schon die Urgemeinde innerhalb der heidnischen Welt hebt doch den eigentlichen Geist des Gesetzes der Gütergemeinschaft, den Geist der allgemeinen Menschenliebe, auf durch ihre Abschließung gegen die Welt. Auch die Reformatoren haben in ihren christlichen Polizeieinrichtungen den Unterschied zwischen den nötigen Einrichtungen bei einer herrschenden Volksreligion und den Privatgesetzen einer partiellen Gesellschaft, eines Klubs, übersehen. —

Es ist ein Hauptstück der Aufklärungspolemik, das Hegel hier aufnimmt, von Bayle einst aufgebracht, Hegel bekannt mindestens aus Montesquieus Widerlegung und aus Rousseau und Gibbon. Hegel verschmilzt es mit Mendelssohns Konstruktion von Kirche und Staat als einer freiwilligen und einer Zwangsgesellschaft. Das Eigentümliche bei ihm ist, daß diese Kritik der Kirche nicht alleinsteht, sondern neben der zuvor besprochenen Kritik des Staats, ja daß, um den Widerspruch vollständig zu machen, der Kritiker jedesmal das eine wegen des andern verwirft: er bekämpft die Kirche um des Staats, den Staat um der Kirche willen. Wir haben den Widerspruch nicht auszugleichen; dem jungen Denker selbst wird er nicht bewußt. Der Gedanke der unantastbaren inneren und äußeren Freiheit des Menschen ist schon das eigentlich Treibende, bald Allmächtige; die einzelnen Gründe werden dagegen nebensächlich. Jener begriffliche Widerspruch ist so der rechte Ausdruck

des Gefühls, das Hegel in Bern überkommt; erst jetzt, erst so gestimmt, ist er reif für die volle Wirkung der Kantischen Philosophie: wir erfahren aus einem Brief an Schelling vom Januar 95, daß er sie seit einiger Zeit wieder hervorgenommen hat, um ihre „wichtigsten Resultate auf manche uns noch gang und gäbe Idee anwenden zu lernen oder diese nach jenen zu bearbeiten". Die Anfänge dieser inneren Umwälzung, die er hier ankündigt, haben wir verfolgt; wir werden sehen, wie in ihr zunächst das in Tübingen triebhaft erfaßte Bild der Volksgemeinschaft versinkt und jene erste schöne Welt wo nicht zerstört, so doch überwuchert wird von anderen Gewächsen.

Vierter Abschnitt.

Bern.

Es war nicht Kant allein, nicht der historische Kant in Königsberg, der jetzt in strenger und ausschließender Mächtigkeit in Hegels Geistesentwicklung eintrat, sondern ein Kant, der selber schon in den Strom der Geschichte eingegangen war. Jener erste Kant war für Hegel nur eine Gewalt neben anderen Gewalten gewesen; er hatte Götter neben sich geduldet; anders jetzt. Fichte, der Ethiker, wurde ihm nun zum Dolmetscher Kants, Fichte, unter dessen Bann er damals Hölderlin in Jena, Schelling in Tübingen wußte. Fichte wird, so weissagt Schelling im Januar 95 dem Freund nach Bern, die Philosophie auf eine Höhe heben, vor der selbst die meisten der bisherigen Kantianer schwindeln werden; er wird die Orthodoxie, die schon mit der neuen Philosophie ihren Frieden geschlossen zu haben glaubt, endgültig vernichten. Hegels Antwort ist weniger hoffnungssicher: die Orthodoxie ist nicht zu erschüttern, solange ihre Profession mit weltlichen Vorteilen verknüpft, in das Ganze des Staats verwebt ist. Schellings Siegesgewißheit aber läßt sich nicht beirren: Kant war die Morgenröte, Fichte ist die Sonne, die die Sumpfnebel zerstreuen muß und wird. In wenigen inhaltsschweren Sätzen gibt Schelling den Abriß seiner eigenen Philosophie — die doch ohne Zweifel auch die des Freundes sei: er ist „Spinozist" geworden; Gott ist nichts als das absolute Ich; es gibt keinen persönlichen Gott; dem Menschen aber ist durch die ewige Unmöglichkeit des Übergangs ins Absolute, der doch

sein höchstes Bestreben ist, Unsterblichkeit gesichert. Das sind die Gedanken, von deren Verbreitung der Jüngling den Untergang „der ganzen bisherigen Verfassung der Welt und der Wissenschaften" erwartet, den Untergang jenes „moralischen Despotismus" der philosophischen Halbmänner, eben der kantianisierenden Theologen, welcher die Denkfreiheit tiefer als irgendein politischer Despotismus herabdrückt. Nichts bezeichnender als der Widerhall, den Schellings Fanfare bei Hegel findet: Auch er erwartet von der Vollendung des Kantischen Systems eine „Revolution"; das System selbst zwar und auch die Gedanken, die ihm Schelling auseinandersetzt, werden esoterisch bleiben; aber durch die Konsequenzen „werden manche Herren einst in Erstaunen gesetzt werden". Und nun, bei den „Konsequenzen" angelangt, setzt plötzlich der volle Strom seiner eigenen Gedanken ein. Ich rücke den ganzen Absatz her: „Man wird schwindeln bei dieser höchsten Höhe, wodurch der Mensch so sehr gehoben wird, aber warum ist man so spät darauf gekommen, die Würde des Menschen höher anzuschlagen, sein Vermögen der Freiheit anzuerkennen, das ihn in die gleiche Ordnung der Geister setzt? ich glaube, es ist kein besseres Zeichen der Zeit als dieses, daß die Menschheit an sich selbst so achtungswert dargestellt wird, es ist ein Beweis, daß der Nimbus um die Häupter der Unterdrücker und Götter der Erde verschwindet. Die Philosophen beweisen diese Würde, die Völker werden sie fühlen lernen und ihre in den Staub erniedrigte Rechte nicht fodern, sondern selbst wieder annehmen — sich aneignen. Religion und Politik haben unter Einer Decke gespielt, jene hat gelehrt, was der Despotismus wollte, Verachtung des Menschengeschlechts, Unfähigkeit desselben zu irgend einem Guten, durch sich selbst etwas zu sein. Mit Verbreitung der Ideen, wie Alles sein s o l l, wird die Indolenz der gesetzten Leute, ewig alles zu nehmen, wie es ist, verschwinden. Die belebende Kraft der Ideen — sollten sie auch immer noch Einschränkungen an sich haben — wie die des Vaterlandes, seiner Verfassung usw. — wird die Gemüter erheben, und sie werden lernen ihnen aufzuopfern, da gegenwärtig der Geist der Verfassungen mit dem Eigennutz einen Bund gemacht, auf ihm sein Reich gegründet hat." So erdzugewandt führt Hegel das Thema des hoch im Äther des Gedankens hausenden Freundes weiter. Von Sonn-

und Welten weiß er nichts zu sagen, über die „esoterische“ Gleichung von Gott und absolutem Ich geht er rasch hinweg; die Würde des Menschen, das ist der Punkt, wo ihn des Freundes Ideen packen und wo er selber sie erfaßt und zur stürmischen Forderung an die „Götter der Erde“ steigert. Die Ansätze zu ruhseliger Demut vor dem „Schicksal“, die in der Tübinger Niederschrift hier und da erschienen, sind verschwunden; das „wie es sein soll“ erhebt sich gegen die „Indolenz, alles zu nehmen, wie es ist“, gegen die Hoffnung, es werde schon alles mit der Zeit kommen — „selbst die Beine aufgehoben, meine Herren!“ So spricht derselbe, der sieben Jahre später im „Verstehen dessen, was ist“ das Ziel der Wissenschaft vom Staat sehen wird, und der dann die volle Schale seines Hohnes ausgießen wird über „sein wollende Philosophen und Menschheitsrechtelehrer“. Damals aber in Bern, in der greifnahen Anschauung des Betriebs einer kleinen Adelsrepublik, wo denn freilich — wie ja auch in Hegels Heimat — der Geist der Verfassung einen Bund mit dem Eigennutz gemacht hatte, damals lebt Hegel ganz im Gefühl des Gegensatzes zu seiner Umgebung; in der Familie seiner Brotgeber fremd, trüben Anwandlungen von Menschenhaß zugänglich, aus denen er sich — erst jetzt wohl eigentlich die Rousseaustimmung innerlich erlebend — herausrettet in die Arme der gütigen Mutter Natur. In solchen inneren Nöten wurde er gestimmt und gewillt, die Lehre von der unbedingten Selbstgesetzlichkeit des Individuums, der Würde des Menschen, in ihrer ganzen Rücksichtslosigkeit gegen alle anderen Werte und Güter der inneren wie der äußeren Welt aufzunehmen und sie anzuwenden auf sein bisheriges Weltbild, auf seine ihm noch „gang und gäben Ideen“: diese nach den Forderungen jener Lehre umzubilden. In den Arbeiten des Sommers 95 und des Winters 95 auf 96 haben wir die Ergebnisse dieses Willens vor uns. Die erste, ein Leben Jesu, können wir in unserem Zusammenhang beiseite lassen; die andere aber, die unter dem Titel „Positivität der christlichen Religion“ bekannte, wendet sich dem Fragenkreis der älteren Handschriften zu und fordert eingehende Betrachtung.

Die Tübinger Fragen haben neue Form gewonnen. Wenn damals Geist der Antike und Geist der Gegenwart, Volksreligion und Christentum, sich als zwei geschlossene Welten in Satz und

Gegensatz starr gegenüberstanden, so dringt nun ein geschichtliches Element in die Fragestellung ein. Dieser Geist der neueren Völker, diese christliche Kirche ist ja selbst ein Gewordenes; das Christentum war in seinem Anfang die Erhebung der Vernunftreligion gegen die tote Positivität des Judentums; wie die Vernunftreligion Jesu, statt zur „Volksreligion" zu werden, wieder zur positiven Religion, zu den christlichen Kirchen der Gegenwart werden konnte, diesen Entartungsvorgang hat die Dogmengeschichte zu schildern; Hegel wählt sich aus dem großen Themenkreis der Kirchen- und Dogmengeschichte die engere Aufgabe: teils in der Religion Jesu selbst, teils in dem Geist der Zeiten einige allgemeine Gründe aufzusuchen, „durch welche es möglich geworden, daß man frühzeitig christliche Religion als Tugendreligion verkennen, sie anfangs zu einer Sekte und nachher zu einem positiven Glauben machen konnte". Für Hegels geistigen Werdegang ist diese Formulierung folgenreicher geworden, als es ihr aufklärerischer Ton ahnen läßt. Es war entscheidend, daß er überhaupt von der vergleichend-entgegensetzenden Begriffsbildung der früheren Stücke zu einer geschichtlichen Frageform überging, mochte die Geschichtsauffassung selbst auch noch in ungetrenntem Zusammenhang mit der Geschichtsauffassung seiner Zeitgenossen stehen; was denn freilich insofern nicht mehr der Fall war, als Hegel mit seiner Fragestellung doch über die Gesichtspunkte der damaligen Kirchengeschichtsschreibung hinausging und nicht ein ursprünglich reines Christentum Jesu allein von außen umgebildet und getrübt werden ließ, sondern darüber hinaus in der Religion Jesu selbst und dem Christentum der Urgemeinde die Punkte aufzuspüren suchte, an denen die „Verkennung" ansetzen konnte. Hierin war ihm selbst Herder in seinem berühmten 17. Buch der „Ideen" nicht vorausgegangen. Wir haben da den Keim von Hegels Begriff geschichtlicher Entwicklung vor uns und allgemein einen der Wege, die aus der Geschichtsauffassung des achtzehnten Jahrhunderts herausführten. Damals nun freilich geht diese Fragestellung bei Hegel selbst noch zusammen mit der älteren. Insbesondere kommt sie in Bern noch kaum in Betracht für seine Anschauungen vom Staat, für die sie wenige Jahre später in der rein von der neuen Fragestellung geleiteten Frankfurter Behandlung des Gegenstandes ausnehmend wichtig werden sollte.

Jesu persönliches Verhältnis zum Staate ist Hegel damals nicht eine Wurzel der kommenden Geschichte wie etwa sein Wundertun, seine Selbstaussagen. Man könnte sagen: das unbedingte Recht des Einzelnen auf Freiheit gegenüber dem Staat ist für Hegel damals viel zu selbstverständlich, als daß er darin eine oder gar die treibende Kraft der künftigen Entwicklung zu sehen geneigt wäre. Erst bei der Behandlung der Jünger meldet sich leise das politische Problem: „ein Interesse für den Staat hatten sie nicht, wie ein Republikaner für sein Vaterland hat; alles ihr Interesse war auf die Person Jesu eingeschränkt". Doch dieser Umstand wird nur folgereich als einer neben andern, indem er nämlich zur Vergöttlichung des „Tugendlehrers" und damit zu einem der „positiven" Bestandteile der Lehre führt. Erst nachdem die Gemeinde Positives in ihrem Glauben und ihrer Ordnung aufgenommen hat und überdies auch die reinen Tugendgebote als positive zu betrachten gelernt hat, tritt sie in die entscheidende Beziehung zum Staat. Wir kennen den Gedankengang schon: wie die Gemeinde wächst, zuletzt alle Bürger des Staats umfaßt, werden „Anordnungen und Anstalten, die niemandes Rechte kränkten, als die Gesellschaft noch klein war — zu Staats- und Bürgerpflichten, die es nie werden konnten". Damit aber verläßt die Untersuchung den geschichtlichen Verlauf; hier an dem Punkt, wo die Sekte zur Kirche wird, setzt die rechtsphilosophische Abhandlung ein über den Begriff der Kirche und ihr Verhältnis zum Staat. Es gilt dem begrifflichen Beweis des zuvor an der Ausbreitung des Christentum geschichtlich erläuterten Satzes: was anwendbar in einer kleinen Gesellschaft ist, ist ungerecht in einem Staate.

Dieser für uns wichtige Teil des Aufsatzes, überschrieben „das zum Staate Werden einer moralischen oder religiösen Gesellschaft", zeigt Hegel völlig unter der Herrschaft des Vertragsgedankens. Und zwar ist es nicht etwa, wie man bei dem Württemberger gemäß dem im württembergischen Staatsrecht noch durchaus lebendigen Grundsatz vermuten könnte, die Vorstellung eines Vertrags zwischen Fürst und Volk, sondern ganz rousseauisch nur der Gedanke des Vertrags jedes einzelnen mit allen anderen. In der besonderen Frage der Stellung der Kirche zum Staat wie beider zum Menschen entfernt sich dann allerdings Hegel wieder weit von Rousseau; eher macht sich in diesen Punkten

der Einfluß von Mendelssohns „Jerusalem" bemerklich. Neu aber gegenüber Mendelssohn ist der Erzklang des Fichteschen Pathos und ebenso ist die Hauptlinie der Beweisführung Hegel eigentümlich. Denn während Mendelssohn die Trennung von Staat und Kirche wesentlich vollzieht auf Grund des Vertragsbegriffs und der Unmöglichkeit, über innere Dinge einen Vertrag zu schließen, geschieht jene Trennung bei Hegel zunächst aus dem Gesellschaftsbegriff heraus, nämlich aus der Unterscheidung einer freiwilligen und einer Zwangsgesellschaft. Der Staat ist Zwangsgesellschaft, denn in ihm sind die Pflichten des einen Rechte des anderen; und deswegen muß ihre Erfüllung erzwingbar sein, was sie als Erfüllung einer bloßen sittlichen Pflicht nicht wäre. Wir haben also einen vom Einzelnen ausgehenden Begriffsaufbau der staatlichen Zwangsgewalt vor uns. Die Gewalt über den Einzelnen, die so aus den natürlichen subjektiven Rechten der Einzelnen abgeleitet wird, ist dann freilich schlechthin höchste Gewalt; sie duldet keine gleichberechtigte Macht neben sich, keinen Staat im Staate; Rechtsansprüche, die auf freiwillig übernommenen Pflichten fußen, und Gewalten, die auf solchen Rechtsansprüchen beruhen, wie eben die Kirche, sind der Staatsgewalt nicht gleichwertig: Die Rechte, die ich einer solchen Gesellschaft, in die ich freiwillig getreten bin, „über mich einräume, können keine Rechte sein, die der Staat an mich hat; ich würde sonst eine im Staat vorhandene vom Staat verschiedene Gewalt anerkennen, die gleiche Rechte mit ihm hätte". Indem der Staat so als unbedingte Macht aufgebaut wird, bleibt sein bewußter Zweck, mag auch der Jünger Montesquieus zugeben, daß durch den unsichtbaren Einfluß der Staatsverfassung „ein tugendhafter Geist des Volks gebildet" werden kann, dennoch durchaus bloß „Legalität", äußere Gesetzmäßigkeit des Handelns; nur als Mittel zu diesem Zweck wird der Staat auch die „Moralität", die gute Gesinnung, seiner Bürger unmittelbar zu befördern geneigt sein. Diese Beförderung kann er nun, wie im Anschluß an Mendelssohn ausgeführt wird, nicht in eigener Person, nicht als Staat, zuwege bringen, sondern hierzu bedarf er der Religion; soll diese aber dem Staat die echte sittliche Gesinnung der Bürger gewährleisten können, so darf sie selbst kein Gegenstand bürgerlicher Gesetze sein; denn „werden die religiösen Anordnungen des

Staats zu Gesetzen, so kommt er wieder nicht weiter als durch alle anderen bürgerlichen Gesetze: zur Legalität". Dies ist das Verhältnis von Kirche und Staat, wie es sein sollte; in der Geschichte ist es aber anders gekommen; die Kirche, protestantische wie katholische, wurde selbst ein Staat; ihr Vertrag unterscheidet sich vom bürgerlichen Vertrag nur dadurch, daß er den Schutz eines bestimmten allgemeinen, nicht jedes persönlichen Glaubens bezweckt. Soweit wäre da nichts einzuwenden; erst dadurch, daß der Eintritt in den Kirchenvertrag ebenso wie der Austritt nicht der Willkür überlassen bleibt, tut die Kirche den natürlichen Rechten des Menschen und des Staats Eintrag. Weder das Staats- noch das Kirchenrecht ist also „rein" geblieben; Staat und Kirche liegen im Streit. Der Staat, dessen Gesetze die Sicherheit der Person und des Eigentums eines jeden Bürgers ganz abgesehen von seinen religiösen Meinungen betreffen, hat die Pflicht, diese Rechte zu schützen; die Kirche aber, die den ganzen Staat umfaßt, schließt den, der aus ihr austritt, zugleich vom Staate aus; und in den meisten protestantischen wie katholischen Ländern hat der bürgerliche an den kirchlichen Staat, sowohl wenn beide in Kollision kommen als wenn es, wie bei Geburt und Ehe, der Sanktion von beiden bedarf, sein Recht und Amt abgetreten; ganz ähnlich wie der Staat auch den Zünften gegenüber das Recht seiner Bürger preisgibt, da es doch seine Pflicht wäre, jeden, der, ohne die bürgerlichen Gesetze zu beleidigen, auf welche Art es sei sich ernähren will, zu schützen; ähnlich hat der Staat in der Auswahl seines gelehrten Beamtentums sein Recht aufgegeben zugunsten der Universitäten, welche somit jeden, der nicht „zünftig" ist, vom Staat ausschließen.

So ganz unromantisch, zugleich so ganz montesquieufern ist dieses Staatsideal, so feindlich gegen alle Mächte, die sich zwischen die Freiheit des vertragschließenden Einzelnen und die Allmacht des vertraggeborenen Staats eindrängen könnten. Die Allmacht des Staats aber ist nun durchaus nicht etwa nur sich selbst verantwortlich, sondern sie findet in den natürlichen Rechten des Einzelmenschen ihre Aufgabe und ihre Grenze. Für diesen Staat ist die Einräumung bürgerlicher Rechte an den Andersgläubigen weiter nichts als die „Aufhebung einer großen Ungerechtigkeit und also eine Pflicht". Der Gedanke

der Menschenrechte bricht ein ins Gehege des Contrat social. Zu den natürlichen Rechten des Menschen gehört außer dem Recht der „tierischen Erhaltung“ das Recht, seine Fähigkeiten auszubilden, ein Mensch zu werden; indem der Staat seine aus diesem Menschenrecht fließende Pflicht der Kirche überläßt, wird er, so gut er es meint, an eben diesem Recht zum Verräter; denn während der Staat — hier erreicht der Ichtrotz dieses Begriffsbaus seine Höhe — während der Staat die Abhängigkeit von den Gesetzen gründet auf den freien Entschluß, unter ihnen zu leben — die Auswanderungsfreiheit (die übrigens wirklich in Württemberg gesetzlich bestand) als philosophische Rechtfertigung des Staats! —, raubt die Kirche durch jene Herrschaft über die Schule dem Einzelnen die innere Freiheit des Entschlusses, ob er ihr Mitglied werden will; und allein auf solchen freien Entschluß kann und will sie doch ihre Ansprüche an den Einzelnen gründen. Mag die Rousseausche Vertragstheorie als geschichtliche Theorie richtig oder falsch sein — eine Frage, die von Hegel ebenso gleichgütig beiseite geschoben wird wie von Rousseau selbst — jedenfalls liegt im Wesen der bürgerlichen Gesellschaft, daß „der Staat sich verpflichtet, meine Rechte als die seinigen zu behaupten und zu beschützen“. Ja Hegel bedauert, daß die Grundgesetze des Deutschen Reiches den Kirchen als solchen freie Religionsübung zusichern, statt die Staaten mit dem Schutze der Glaubensfreiheit zu betrauen; denn erst damit „hätte man das Vergnügen gehabt ... einen Fundamentalartikel des gesellschaftlichen Vertrages, ein Menschenrecht, das durch keinen Eintritt in welche Art von Gesellschaft es sei, aufgegeben werden kann, rein, entwickelt und feierlich in den Verträgen der Nationen anerkannt zu sehen“. Der Staat hat, was nach allem Vorangegangenen fast selbstverständlich ist, auch die Pflicht, eine neu entstandene Kirche gegen die herrschende, von der sie sich getrennt hat, zu schützen. Den Menschen freilich überhaupt vor der vernunftfeindlichen Gesetzgebung der Kirche zu schützen, ihn verhindern am Verzicht auf das Recht, „sich selbst sein Gesetz zu geben, sich allein für die Handhabung desselben Rechenschaft schuldig zu sein“: das „ist nicht die Sache des Staats — dies hieße den Menschen zwingen wollen Mensch zu sein und wäre Gewalt“. Die kalte, fast gewollt nüchterne Haltung der begrifflichen Untersuchung weicht, wie schon die

eben angeführte Stelle erkennen läßt, auf den letzten Blättern dem Ton leidenschaftlicher Anklage; Hegel führt in diesem Schlußabschnitt aus, „welche Form die Moral in einer Kirche gewinnen muß". „Einen Vorteil ... hat der Staat oder vielmehr die Gewalthaber in demselben — denn jener ist dabei zertrümmert — erhalten durch dieses Vorhaben der Kirche, auf die Gesinnungen zu wirken — nämlich eine Herrschaft, einen Despotismus, der nach Unterdrückung aller Freiheit des Willens durch die Geistlichkeit völlig gewonnenes Spiel hat, — bürgerliche und politische Freiheit hat die Kirche als Kot gegen die himmlischen Güter und Genuß des Lebens verachten gelehrt". — Der Staat ist „zertrümmert", wo das „unveräußerliche Menschenrecht" verloren ging, „aus seinem Busen sich Gesetze zu geben"! Zu solcher Höhe ist hier Hegels Glaube an die menschliche Selbstherrlichkeit gestiegen; so laut erhebt er jetzt seine Anklage wider den Staat, der „den Umfang seiner Rechte verkennt und entweder einen Staat einer herrschenden Kirche in sich entstehen läßt, oder gar sich mit ihr assoziiert und so seine Befugnisse wieder überschreitet".

Das Staatsideal der Revolution steht vor uns: der Staat, der aus dem freien Einzelmenschen fließt und in den freien Einzelmenschen mündet, allmächtig gegen alles, was sich zwischen ihn und den Menschen zu drängen sucht, was ihm seine Quelle verstopfen oder seine Mündung zudämmen möchte. In der Feindschaft gegen die Gewalten, die das erste versuchen, erkennen wir den Geist Rousseaus, die Ideen von 1793; in der Feindschaft gegen die Mächte, von denen das zweite, die Entfremdung des Staats von seinem wahren Zwecke, droht, spüren wir den Geist der Erklärung der Menschenrechte. Kein Zweifel, daß dieses zweite, die germanische Seele der Revolution, den jungen Deutschen stärker ergriffen hat, daß er hier eigenere Töne anschlägt. Denn er weiß sich das französische droit de l'homme in ein aus tieferen Brunnen gespeistes Wort zu übersetzen: in Kants und Fichtes und Schillers „Würde des Menschen". Aber freilich — so groß der Mensch und so reich der Inhalt seiner Forderung, so arm, so seelenlos bleibt doch dieser scheinbar allmächtige Staat. Es ist, als ob er nur der starre Felsenberg sei, über den jenes stolze Streben des Menschen wie Wassersturz hinabläuft, um mit verstärkter Wucht, doch in seinem Wesen

ungeändert, durch die Ebene weiterzufließen; nicht kreist es als belebendes Blut durch den Körper des Staats, ihn zu selbständig atmendem Dasein schaffend. Es fehlt das Sittliche in der Beziehung des Menschen zum Staat, durch das jene Allmacht des Staats über den Menschen erst selber sittlich geadelt würde. Eben in diesem Sommer, bald nach dem letztbehandelten Stück, muß es gewesen sein, daß sich Hegel das Systemprogramm des Freundes Schelling abschrieb, worin es ausgesprochen war: daß es keine Idee vom Staat gebe, weil der Staat etwas Mechanisches sei, — sowenig als es eine Idee von einer Maschine geben könne. „Wir müssen also auch über den Staat hinaus! — Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er aufhören." Es ist die gleiche leidenschaftliche Anklage gegen den Staat, wie sie auch bei Hegel hervorbrach. Aber für Hegel konnte hier die Auseinandersetzung nicht am Ende sein; der Staatshaß konnte ihm nicht zur Staatsverneinung werden. Wie er sich die Dinge zurecht legte, das zeigt ein an die eben besprochenen Aufzeichnungen unmittelbar angeschlossenes Stück, dessen Abfassung in die letzte Zeit des Berner Aufenthalts zu setzen sein wird.

Hegel hat in seiner Frühzeit vielleicht nichts von gleicher Vollendung geschrieben. Weder die oft so harten und trockenen, auch innerlich bruchstückhaften, vielfach haltlos in die Breite schweifenden älteren Niederschriften noch die tiefsinnig-schwer dahinfließenden Entwürfe der kommenden Frankfurter Jahre zeigen diese schöne Herrschaft des Schreibers über seinen Stoff, diese vor dem Flachen wie dem Überkühnen gleich sichere Sprache.

Der Gegenstand ist der alte. Ja, sachlich schließen sich die Gedanken enger an die Tübinger und frühen Berner Stücke als an die große Berner Handschrift, die wir eben kennen lernten; sie stellen sich dar als eine mit reicherem geschichtlichen Wissen unternommene Wiederaufnahme der Tübinger Untersuchungen über die Volksreligion der Alten; es ist der Leser Gibbons, der jetzt den Stoff wieder aufgreift; ohne daß freilich Gibbon mehr gegeben hätte als eben geschichtlichen Stoff; die Gedanken, mit denen Hegel die Dinge ordnet, die Fragen, die er stellt, finden sich bei Gibbon so nicht. Hegel sucht hier jene älteren gefühlserzeugten Ahnungen der Tübinger Zeit in Einklang zu bringen mit dem strengeren Kantisch-Fichteschen Ichglauben

wie mit der scharf politischen Wendung der Berner Jahre. Vom Staat, entsinnen wir uns, war damals in Tübingen kaum die Rede gewesen; sein Beruf war dort darauf beschränkt, sich möglichst wenig bemerkbar zu machen; jetzt tritt er auch für diesen Gedankenkreis in die Mitte der Betrachtung. Die ältere Frage nach dem Verhältnis von Volk und Religion erweitert sich zu der Aufgabe: Volk, Religion und Staat. Das geschichtliche Problem, worin dies Verhältnis anschaulich wird, ist die alte, von Gibbon aufregend erneute Frage nach den Ursachen der Verchristlichung der alten Welt. Wo aber der große englische Nachfolger Voltaires seine berühmte Fünfzahl natürlicher Ursachen aufstellt, da sucht Hegel nach dem einen Grund, nach der „stillen geheimen Revolution im Geiste des Zeitalters, die nicht jedem Auge sichtbar, am wenigsten für die Zeitgenossen beobachtbar, und ebenso schwer mit Worten darzustellen, als aufzufassen ist". „Wie konnte eine Religion verdrängt werden, die seit Jahrhunderten sich in den Staaten festgesetzt hatte, die mit der Staatsverfassung aufs innigste zusammenhing, die ... mit tausend Fäden in das Gewebe des menschlichen Lebens verschlungen war?" Hegel schiebt die Antworten, die dies geschichtliche Rätsel durch Ausdrücke wie „Aufklärung des Verstandes, neue Einsicht und dergleichen" aus der Welt schaffen wollen, mit leichter Hand beiseite: jene Heiden hatten doch auch Verstand; Religion, zumal eine Phantasiereligion, wird „nicht durch kalte Schlüsse ... aus dem Herzen und dem ganzen Leben des Volks gerissen". Er weiß eine andere Antwort. Die Religion der Alten war nur eine Religion für freie Völker, mit dem Verlust der Freiheit mußte auch der Sinn, die Kraft dieser Religion verloren gehen. Worin bestand die Freiheit des antiken Menschen? „Die Idee seines Vaterlands, seines Staates war das Unsichtbare, das Höhere, wofür er arbeitete, das ihn trieb, dies der Endzweck seiner Welt. ... Vor dieser Idee verschwand seine Individualität". Doch die Staaten büßten ihre Freiheit ein; dem Menschen ging das Bewußtsein verloren, „das Montesquieu unter dem Namen der Tugend zum Prinzip der Republiken macht und die Fertigkeit ist, für eine Idee, die für Republikaner in ihrem Vaterlande realisiert ist, das Individuum aufopfern zu können. Das Bild des Staats als ein Produkt seiner Tätigkeit verschwand aus der Seele des

Bürgers". Brauchbarkeit im Staate — nicht mehr tätige Produktion des Staats wird jetzt der große Zweck, den der Staat seinen Untertanen setzt, deren eigene Tätigkeit entsprechend bloß noch aufs „Individuelle", auf „Erwerb und Unterhalt, auch noch etwa Eitelkeit" geht. „Alle politische Freiheit fiel hinweg, das Recht des Bürgers gab nur ein Recht an Sicherheit des Eigentums, das jetzt seine ganze Welt ausfüllte". Der Tod wird ihm nun etwas Schreckliches, „denn ihn überlebte nichts — den Republikaner überlebte die Republik und ihm schwebte der Gedanke vor, daß sie seine Seele, etwas Ewiges sei." Auch bei seinen Göttern findet der Mensch nun keine Zuflucht, denn sie waren „einzelne, unvollendete Wesen, die keiner Idee Genüge leisten konnten". Der Bürger der Polis hatte mit diesen menschlich-schwachen Göttern zufrieden sein können, denn das Ewige trug er in seinem eigenen Busen; es war nicht sein Heiliges, was der Komiker in seinen Göttern verspotten konnte. Jetzt ist das Heiligtum des menschlichen Willens, „die Freiheit, selbstgegebenen Gesetzen zu gehorchen, selbstgewählten Obrigkeiten ... zu folgen, selbstmitbeschlossene Pläne auszuführen", vernichtet. „In diesem Zustande, ohne Glauben an etwas Haltbares, an etwas Absolutes, in dieser Gewohnheit, einem fremden Willen, einer fremden Gesetzgebung zu gehorchen, ohne Vaterland, in einem Staate, an dem keine Freude haften konnte, dessen Druck der Bürger allein fühlte", bot sich dem Menschen die neue Religion dar und zeigte ihm jenes Absolute, das „selbständige Praktische", das er einst im Freistaat besessen und ohne das die Vernunft nicht leben kann, nunmehr in der Gottheit. Der neue Gott, der also nicht an die Stelle der antiken Götter, sondern an die Stelle des antiken Staats oder genauer: des freien staatslenkenden Willens der Bürger tritt, ist nun aber — im Gegensatz zu jenem früheren „Absoluten, selbständig Praktischen" der Mitbestimmung im republikanischen Staat — außerhalb des Bereichs unseres Wollens; der Mensch verhält sich der „durch ein göttliches Wesen zustande zu bringenden Revolution" gegenüber „passiv". Selbst das Volk, in dem die Vorstellung eines solchen Helfers von oben, eines Messias, zuerst auftauchte, nahm doch erst unterjocht von fremden Nationen zu solchem Troste seine Zuflucht; „als sich ihnen ein Messias anbot, der ihre politischen Hoffnungen

nicht erfüllte, hielt es das Volk der Mühe wert, daß ihr Staat noch ein Staat wäre; welchem Volke dies gleichgültig ist, ein solches wird bald aufhören ein Volk zu sein". Wenn wir diesem Verhalten gegenüber es wagen, einem Volke vorzuschreiben, „seine Sache nicht zu seiner Sache zu machen, sondern unsere Meinungen", so zeigen wir nur, wie fremd uns das Gefühl dessen ist, „was ein Volk für seine Unabhängigkeit tun kann". Dies also das Ende der alten Welt: der Raub der Freiheit hatte den Menschen gezwungen, „sein Ewiges, sein Absolutes in die Gottheit zu flüchten"; an die Stelle eines Vaterlandes, eines freien Staats war die Idee der Kirche getreten, in der keine Freiheit Platz haben konnte und die aufs innigste mit dem Himmel verbunden war, während jener sich vollendet auf Erden befunden hatte.

Das etwa ist der für uns in Betracht kommende Kern der Aufzeichnungen. Was ihm vorangeht, ist wohlbekanntes Tübinger Gut, Aufnahme der alten kulturnationalen Gedanken, die nur jetzt, abgehoben von ihrem damaligen Hintergrund von Vernunftgläubigkeit, ins reine Licht schönheitsfroher Betrachtung gestellt sind. „Wer mit der Geschichte der Stadt Athen, ihrer Bildung und Gesetzgebung unbekannt Ein Jahr in ihren Mauern lebte, konnte aus den Festen sie ziemlich kennen lernen." Wir aber sind ohne religiöse Phantasie, die auf unserem Boden gewachsen wäre und mit unserer Geschichte zusammenhinge, und „schlechterdings ohne alle politische Phantasie."

Halten wir uns an das Kernstück, in welchem wir das wirklich Neue gegenüber den Tübinger Anfängen finden. Große Dinge sind es, die hier vom Staat gesagt werden. Das sittliche Verhältnis des Einzelnen zum Staat, das wir in den zuvor besprochenen Berner Aufzeichnungen vermißten, wird hier höchst kräftig ausgesprochen. Die Idee des Staats ist das Gut, wofür der Einzelne arbeitet, der Endzweck seiner Welt, vor dem seine Individualität verschwindet, das ihn überlebt, das seine Seele, ein Ewiges ist. Kein Zweifel, daß hier der Geist vernunftgemäßer Konstruktion, der in jenen anderen Entwürfen herrschte, schweigt. Es ist kaum eine schärfere Zuspitzung der Auffassung vom sittlichen Verhältnis des Menschen zum Staat denkbar als hier, wo Hegel den Juden im Zeitalter Jesu die Ablehnung des unpolitischen Messias zum Lobe anrechnet. Gleichwohl

würde man irren, wenn man nun einfach einen Widerspruch zwischen dem Staatsbild dieser Abschnitte und den wohl etwas älteren Gedankenreihen über Staat und Kirche sehen wollte; ja selbst von Entwicklung möchte ich nicht ohne weiteres reden. Wir dürfen nicht vergessen, daß in dem jüngeren Stück nicht der Begriffsforscher, sondern der Geschichtsdeuter das Wort hat. Im Hintergrund dieser Hegelschen Überlegungen steht eine ganz bestimmte Ansicht des weltgeschichtlichen Verlaufs, und zwar noch garnicht die, welche später seine berühmten Vorlesungen über Philosophie der Geschichte beherrschte; die taucht zuerst auf in einer Handschrift aus Jenaer Zeit. Wenn er später die christliche Epoche der Weltgeschichte als Vollendung und in gewissem Sinn als Abschluß der Menschheitsentwicklung verstand — als die Welt, in welcher die Trümmer des orientalischen wie des klassischen Altertums in ein höheres und reicheres Gebäude eingebaut waren —, so sah er in der Handschrift, die uns hier vorliegt, die Weltgeschichte noch ganz vom Standpunkt des klassischen Ideals. Der reinen Menschlichkeit von Hellas und der ungeteilten Kraft, mit welcher der Einzelne dort als ganze Persönlichkeit am Staate teilnahm, folgte im römischen Weltreich eine Epoche, die den Menschen in seiner Ganzheit weder anerkannte noch am Staate wirken ließ; nur der Teilmensch galt, nur auf „Erwerb und Unterhalt" durfte seine Tätigkeit in der Monarchie gehen; nur Leben und Eigentum sicherte ihm die Verfassung; das Privatrecht wurde die herrschende Macht des Lebens. In diesen Zustand trug das Christentum hinein, was ihm mangelte, die Gewißheit eines Absoluten, — ohne ihn doch übrigens anzutasten; im Gegenteil es festigte ihn und hat ihn erhalten bis auf den heutigen Tag; denn — und hier erkennen wir, denen der Tübinger Hegel bekannt ist, leicht den gefühlsmäßigen Ausgangspunkt dieser Geschichtsansicht — in dem Weltalter des römischen Imperiums steht im Grunde auch die Gegenwart noch, mit ihren Monarchien, ihrer Richtung auf Erwerb und Eigentum als höchste Lebensgüter, ihrer Gliederung der Menschen in Stände, Berufe, ihrer Verbannung des Einzelnen von der Mitwirkung am öffentlichen Leben oder doch Beschränkung des Einzelnen bei dieser Mitwirkung auf das Amt eines Rädchens an der Maschine. Und so drängt damals, was an Hoffnung und Glauben in Hegel

lebt, in die Zukunft. Die verlorene Einheit des griechischen Menschen wiederzuerobern, ist die hohe Aufgabe der kommenden Zeit; wenn von einer Vollendung, einem Abschluß der Menschheitsgeschichte, einem dritten Weltjahr, geredet werden darf, so beginnt eine solche Epoche doch erst jetzt, erst in der unmittelbaren Gegenwart. Erst der blieb es vorbehalten, „die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind" — die auf sich selbst ruhende Freiheit des Willens — „als Eigentum der Menschen, wenigstens in der Theorie, zu vindizieren".

Wie sehr nun diese Geschichtsgliederung, die bei Hegel noch nach dem Auftauchen der endgültigen geschichtsphilosophischen Einteilung und neben ihr aufzuzeigen ist, aus Hegels eigenstem Wesen hervorwuchs, wie sehr sie der wissenschaftliche Ausdruck war für die schwärmerische Hellassehnsucht und den gleichzeitig durch die Revolution eröffneten Ausblick auf die Zukunft, auf mögliche Verwirklichung der Sehnsuchtsträume: so geht man doch schwerlich fehl, eine Befestigung, vielleicht selbst eine entscheidende Beeinflussung dieser klassizistischen Geschichtsphilosophie durch das große Werk zu vermuten, welches zum ersten Male auf dem Boden der neuen philosophischen Bewegung eine Weltgeschichtsdeutung unternahm. Hegel hatte Schillers Briefe über ästhetische Erziehung gelesen, wie sie in den ersten Heften der „Horen" erschienen, die Hegel, als einziger Privater in dem arg amusischen Bern, hielt. Gewiß muß man sich — hier wie stets — hüten, aus einzelnen Anklängen und Verwandtschaften gleich auf Zusammenhänge und Abhängigkeiten zu schließen. Gleichwohl ist doch die von Schiller dem Gedanken der ästhetischen Erziehung vorausgeschickte Teilung des ganzen bisherigen Geschichtsverlaufs in die Epoche der Griechen und in die Folgezeit viel zu kühn und trotz des Zusammenhangs mit Rousseau zu sehr ohne Vorgang — ja sogar für Schiller selber damals eine ganz frische Frucht des Umgangs mit W. v. Humboldt —, als daß man nicht das Wiederkehren dieser Grundansicht bei Hegel mit Schillers Schrift in Zusammenhang bringen sollte; zumal da Antike und Gegenwart in Hegels älteren Entwürfen wohl in elegischem Gegensatz einander gegenübertraten, nicht aber wie jetzt in geschichtlichem Aufbau verbunden wurden. Auch in der Gegenüberstellung der beiden Weltalter nach dem Gesichtspunkt innerer Allseitigkeit oder

Einseitigkeit ihrer Menschen kommt Hegel mit Schiller überein, selbst bis in die Einzelausmalung des Uhrwerks der modernen im Gegensatz zur „Polypennatur“ der griechischen Staaten. Überein kommen ferner beide in der hoffenden Sehnsucht nach einer Neugeburt jener in unsrem Spezialistentum verloren gegangenen schönen Fülle des griechischen Menschen; überein endlich in dem Glauben, jetzt eben dämmre dem Menschengeschlecht der Morgen dieses Tages seiner Vollendung.

In dem zuletzt besprochenen Abschnitt zeichnet Hegel also das Hochbild des antiken Staats; dagegen ist das in den vorhergehenden Teilen der Handschrift enthaltene Gemälde des Verhältnisses zwischen Staat und Mensch vom Boden der Gegenwart aus gesehen. Der Nerv der ganzen damaligen Geschichtsansicht Hegels ist eben, daß jene Herrlichkeit des griechischen Altertums in der christlichen Welt schlechthin unmöglich geworden ist. Denn da ist ja der Platz des Absoluten, den im antiken Bewußtsein der Staat einnehmen konnte und, solange er Republik war, tatsächlich einnahm, anderweitig besetzt. Das Christentum beruht geschichtlich auf dem Dasein eines ganz andersartigen Staats, des römischen Imperiums, und es hat im Bewußtsein des Einzelnen Voraussetzungen geschaffen, die einen ganz anderen Staat erfordern. Der Staat kann nun nichts Heiliges mehr sein, wie damals als die Götter es dem Menschen noch nicht waren. Vielmehr obliegt dem Staat in der modernen Welt, die Heiligtümer der Überzeugung, des Glaubens, die Menschenrechte zu schützen, die allesamt außer seinem Bezirke liegen; übrigens aber hat er sich mit seinem eigenen unheiligen Machtgebiet zu begnügen. Dies ist das moderne Staatsideal, welches Hegel in unserm rein geschichtlichen Abschnitt seiner Schrift zu entwickeln nicht veranlaßt ist, um so mehr als er es ja in den vorangehenden Teilen ausführlich begründet und dargestellt hat. Dazu kommt nun freilich, daß Hegel, wie eben gerade die Schlußteile der Schrift überall verraten, auf jene ungebrochene Einheit des ganzen bürgerlichen und religiösen Lebens im antiken Freistaat mit Sehnsucht zurückblickt, aber — möchten wir sagen — mit einer Sehnsucht, die sich der Unwiederbringlichkeit des verlorenen Paradieses bewußt ist. Die Ablehnung des Christentums zwar trifft nicht etwa bloß die Kirche, sondern auch durchaus die Formen persönlicher Religion, die sich in und neben der

Kirche entwickelt haben, sie geht auf den christlichen Menschen, der „schlechterdings keine Einheit“ hat, überhaupt; aber den Gewinn der persönlichen Gewissensfreiheit, den Sinn, den „große Männer in neueren Zeiten dem Begriff des Namens der Protestanten beigelegt haben“, will der Berner Individualist am allerwenigsten preisgeben. So kann er für die Gegenwart nur das uns bekannte nüchtern-strenge Zielbild eines Staats aufstellen, der, vom Willen Aller gewollt, seine Aufgabe im Schutz der natürlichen Rechte des Einzelnen findet. Ein anderes, entgegenkommenderes Verständnis des Christentums würde und wird zu einem anderen Bilde des neuen Staats führen. Damals ist Hegel vom einen wie vom anderen gleichweit entfernt.

Suchen wir nun zum Schluß noch zu zeigen, inwiefern die Zukunftsaussicht, statt bloßer Nachglanz der untergegangenen Sonne zu sein, vielmehr selber das Sehnsuchtsbild des antiken Staats färbt. Denn verwandter sind die Grundlinien der beiden Gemälde, als es dem ersten Anblick scheinen will. Was sie für Hegel im Innersten scheidet, ist dies: dem antiken Menschen bedeutet die tätige Erzeugung seines Staats Krone des Lebens —„Endzweck seiner Welt“ —, dem nachgriechischen Menschen aber ist die Arbeit im wirklichen Staat der Gegenwart nur die unbewußte des Rädchens in der — mit Schelling zu reden — Maschine, während die tätige Erzeugung des Staats, wie er sein sollte, ihm nur trockene Erfüllung des gesellschaftlichen Vertrags bedeuten könnte; — die Höhe sittlichen Daseins liegt diesem Menschen in einem Kreise, den die Macht des Staats nur schützen, nicht betreten darf. Dies trennt die beiden Ideale, das vergangene und das gegenwärtige. Zusammen aber stimmen sie darin, daß dort wie hier der Staat in erster Linie „Produkt“ ist. Er wird gemacht, und zwar von dem Einzelmenschen, mag auch das einemal dieses Machen den Wert der höchsten sittlichen Betätigung haben, in der die Individualität aufgeht, das anderemal nur die kühle Leistung einer Pflicht sein. Auch der antike Staat ist eben nur als Freistaat Ideal; nur dadurch, daß der Bürger ihn selbst erzeugt, daß er mithilft, ihn in der Wirklichkeit darzustellen und zu erhalten, wird der Staat ihm sein Ewiges, „seine Seele“. Freiheit des Staats bedeutet unter allen Umständen Freiheit, republikanische Freiheit seiner

Bürger, Freiheit, selbstgegebenen Gesetzen zu gehorchen, mitzuschaffen am Ganzen des Staats, nicht an irgendeinem einzelnen Punkt. Der Gedanke an den freien Einzelmenschen beherrscht so auch die Auffassung der Polis; der Staat ist mächtig, aber er ist nicht Macht: er ist nicht das selbständig hinwandelnde Wesen, das sein Recht auch gegen die Rechte des Einzelnen wenden könnte, das sein eigenes Leben lebt, unbekümmert ob dieser Einzelne etwa bewußtlos als Rädchen an untergeordneter Stelle der Maschine oder auch überhaupt nicht an ihm wirke. Wir sind noch weit ab von dem Hegel, der dem politischen Denken des neunzehnten Jahrhunderts die wirksame Formel zu schöpfen bestimmt war.

Fünfter Abschnitt.

Zwei politische Schriften.

Wie ganz und gar Hegel auch jetzt, wo die Heere der Neufranken in siegreichem Vorstoß sich über die Nachbarländer ergossen und die Revolution offenkundig die Erbschaft Ludwigs XIV. antrat, noch unter den freiheitstrunknen und gerechtigkeitsgläubigen Staatsgedanken der Frührevolution gebannt blieb, das zeigen seine beiden politischen Schriften vom Jahre 1798.

In Bern ist Hegel Hauslehrer in der Familie Steiger gewesen. Seine Schüler waren Enkel des würdigen Nikolaus Friedrich Steiger, des letzten Berner Bürgermeisters vor Ankunft der Franzosen. Hegel, wie er zu der Familie in kein persönliches Verhältnis trat, hat auch das Berner Staatswesen, soweit ihm der Einblick möglich war, nur mit Kälte und Groll angesehen. Ein Brief an Schelling aus dem Jahre 1795 berichtet dem Freund, wie „menschlich" es bei der Ergänzung des Conseil souverain zugeht, wie „alle Intrigen an Fürstenhöfen durch Vettern und Basen nichts sind gegen die Kombinationen, die hier gemacht werden ... der Vater ernennt seinen Sohn oder den Tochtermann, der das größte Heiratsgut zubringt". Der Republikaner, der uns im vorigen Abschnitt entgegengetreten ist, hat „eine aristokratische Verfassung" kennen gelernt, eine republikanische Verfassung, wo dennoch die hohe republikanische Forderung der Gerechtigkeit mit Füßen getreten wird. Er mag nach einer

Gelegenheit gesucht haben, an diesem Staat, der seinem Ideal so wenig entsprach, der Welt die Mahnung „discite justiciam" eindringlich zu erläutern, und diese Gelegenheit gab eine Übersetzungsarbeit, die zu Ostern 1798 in einem Frankfurter Verlage erschien: „Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Wadtlandes (Pays de Vaud) zur Stadt Bern. Aus dem Französischen eines verstorbenen Schweizers."

Der übrigens damals noch nicht verstorbene Schweizer hieß Jean Jacques Cart. Es war ein wadtländischer Rechtsanwalt, der nach einem vergeblichen Versuch, in einem bestimmten Fall, gelegentlich eines neuen Wegegeldes, die Rechte seines Heimatorts gegen die Berner Regierung zu wahren, vor dieser nach Paris gewichen und, da er sich dort der Gironde anschloß, durch Robespierres Sieg weiter nach Amerika getrieben war. Eben damals, als Hegels Übersetzung erschien, war der Inhalt der Schrift durch die gerade vom Wadtland ausgegangene jüngste Umwälzung der Schweiz allgemeinerer Teilnahme gewiß; Posselts europäische Annalen wiesen Anfang März auf die vor fünf Jahren erschienene Schrift und ihren Verfasser hin. — Carts Buch ist ein brillantes Stück Advokatenliteratur. Der Verfasser, überzeugt, daß auch nach natürlichem Rechte das Vorgehen Berns gegen seine Heimat himmelschreiendes Unrecht war und ist, verschmäht dennoch nicht, seine begrifflichen Ableitungen fortgesetzt auf geschichtliche Rechte, unverjährte Privilegien, zu stützen; ja das natürliche Recht der Einzelnen und der Völker dient ihm eigentlich nur, den Bogen kräftiger zu spannen; die Pfeile selbst sind dann doch fast durchweg aus dem Köcher des geschichtlichen Rechts genommen. Dabei ist seine Anklage auf den Ton so ehrlicher Entrüstung gestimmt, daß sie noch heute den unbeteiligten Leser beinahe mit zu entrüsten vermag.

Die Wadt stand seit 1564 durch den Vertrag von Lausanne im Untertanenverhältnis zu Bern. Wie im achtzehnten Jahrhundert Bern, genauer: wie das Dritthalbhundert ratsfähiger Familien Berns, eigentlich sogar nur eine Auslese von zuletzt 68 regierenden Familien, diese Herrschaft ausübte, darüber lautet das Urteil der Geschichtschreiber verschieden; im allgemeinen zeigt doch die Strenge, mit der die herrschende Schicht schon in der eigenen Bürgerschaft jede selbständige Regung niederhielt, zeigen die Klagen, die hier wie in den anderen Schweizer Unter-

tanenlanden über die Tyrannei bestechlicher Landvögte und ihrer habgierigen Frauen erhoben wurden, zeigt endlich die nicht zum wenigsten als Auflehnung gegen geistlichen Druck entstandene Empörung des edlen Davel, daß die Berner „gnädigen Herrn" ihre Stellung einigermaßen ausgenutzt haben müssen; noch heute sind die schönsten Weingüter des Kantons Wadtland im Besitz alter Berner Familien. In einem langjährigen Rechtsstreit seines Vaters mit den Berner Herren hat der vielleicht bekannteste Wadtländer der Folgezeit, Benjamin Constant, die Augen der Öffentlichkeit, vielleicht auch die Aufmerksamkeit Hegels, zuerst auf sich gezogen. — In den Jahrzehnten zwischen Davels mißglückter Empörung und dem Ausbruch der französischen Revolution wurde der Druck Berns auf das Wadtland wenn nicht schwerer, so doch fühlbarer, und als nun der berühmte Sohn des Landes, La Harpe, von Petersburg aus zu Beginn der französischen Revolution seinem Heimatland die alten entfremdeten Rechte in Erinnerung brachte, geschah es, natürlich nicht ohne Einfluß unmittelbarer Propaganda von Frankreich her, daß zum zweiten Jahrestag des Bastillesturms die gespannte Stimmung sich in großen öffentlichen Kundgebungen Luft machte. Eine „Verschwörung" lag dem ziemlich harmlosen Überschwang schwerlich zugrunde; aber Bern glaubte sich zu scharfem Einschreiten veranlaßt; Militär und harte Urteile eines Ausnahmegerichts stellten die Ruhe wieder her. Zurück blieb eine stille Wut, und in diese Stimmung des Landes schlug Carts Schrift. Was sie erhoffte, ging im fünften Jahr nach ihrem Erscheinen in Erfüllung: das alte Regiment in Bern wurde gestürzt, das Untertanenverhältnis der Wadt zu Bern gelöst.

In welchem Sinn nun Hegel die Schrift deutschen Lesern vorlegen wollte, mag zunächst seine Vorrede zeigen. Nach einer Angabe über Verfasser, Schicksale und Inhalt der Veröffentlichung kommt der deutsche Herausgeber auf ihre schriftstellerische Form zu sprechen: die Briefform bewirke, daß die Darstellung zugleich „auch die aus jenen Ereignissen und Umständen entspringende Empfindung enthalte", doch werde dadurch in diesem Fall die Glaubwürdigkeit nicht gemindert, und anderseits ist „für eine große Menge Menschen eine Äußerung von Empfindung ... nötig", für solche zumal, die „nicht vermeinen, daß man über gewisse Dinge die Geduld verlieren könne und, wenn sie auch

die Lage der Sache sehr gut kennen, sich doch über die Resultate höchlichst verwundern". Dieser Hieb auf die „unbekümmerte Sorglosigkeit" vor den „Resultaten" leitet über zu den starken Schlußsätzen, die wörtlich folgen mögen: „Aus der Vergleichung des Inhalts dieser Briefe mit den neuesten Begebenheiten in der Wadt, aus dem Kontraste des Anscheins der im Jahre 1792 erzwungenen Ruhe, des Stolzes der Regierung auf ihren Sieg — mit der reellen Schwäche derselben in ihrem Lande, seinem plötzlichen Abfalle von ihr — würden sich eine Menge Nutzanwendungen ergeben: doch die Begebenheiten der Zeit sprechen für sich laut genug; es kann nur darum zu tun sein, sie in ihrer ganzen Fülle kennen zu lernen; sie schreien laut über die Erde:

Discite justiciam moniti,

die Tauben aber wird ihr Schicksal schwer ergreifen."

Es heißt den Gesamtklang dieser gelassen wuchtigen Sätze mißhören, wenn man die Bemerkung, daß es nur darum zu tun sei, die Begebenheiten in ihrer ganzen Fülle kennen zu lernen, allzu nahe zusammenbringt mit der entsagenden Selbstbeschränkung auf ein „Verstehen dessen was ist", zu welcher der Politiker späterhin gelangte. Der Ton liegt hier noch ganz auf dem Willen und der Tat: die Begebenheiten zwar sollen reden, aber sie sollen mehr als reden; sie sollen „schreien", laut lehren und mahnen: discite justiciam moniti! Der revolutionäre zukunftsschaffende Wille von 1795 — „selbst die Beine aufgehoben, meine Herren" — ist noch ungebrochen. Ebensowenig aber ist es zulässig, aus dem „positiv-historischen Charakter seiner Beweisführung, aus seinem steten Zurückgreifen auf das aus älterer Zeit Überkommene" zu schließen, daß Hegel damals „keineswegs einem abstrakten Radikalismus gehuldigt habe" und daß „der revolutionäre Ideenrausch der Tübinger Periode nur ernsthafter geschichtlicher Studien bedurft habe, um rasch zu verfliegen". So glatt hat sich Hegels geistiger Werdegang nicht vollzogen. Auch die ernsthaften geschichtlichen Studien seiner Berner Jahre haben — wenn überhaupt — so gründliche Wirkung jedenfalls nicht sogleich und nicht unmittelbar gehabt. Jener positiv-historische Charakter der Beweisführung stammt vielmehr von Cart und wird von Hegel nicht abgeändert; aber wie er bei Cart selbst nur die Bedeutung eines Kampfmittels hat, und die Menschenrechte immer

als Reserven in Rückhalt stehen, da die Schwäche des Feindes hier sich gerade darin erweist, daß schon das leichte Volk der positiv-historischen Beweise zu seiner Vernichtung ausreicht, so ist auch Hegel selbst damals weit davon entfernt, das geschichtliche Recht an Stelle des Rechtes, das mit uns geboren ist, gelten zu lassen. Dafür haben wir Zeugnisse aus der letzten Berner Zeit kennen gelernt, und wir werden es gleichfalls in der wenig Monate nach dem Erscheinen der Cart-Übersetzung vollendeten Schrift über die Württembergische Verfassung bestätigt finden, daß sich seine Ansichten in diesem Punkte seit Bern noch nicht geändert haben.

Hegel ist nicht nur Übersetzer, sondern in engen Grenzen auch Bearbeiter der Cartschen Schrift. Er hat sie ziemlich stark gekürzt und außerdem mit Anmerkungen versehen. Die Kürzungen haben das Wesen der Schrift nicht geändert; regelmäßig fallen die Schlußsätze der einzelnen Briefe weg, in denen der Schreiber sich meist persönlich an den Empfänger wendet, wohl auch Vor- und Rückblicke über den Gang seiner Erörterungen gibt. Die Weglassungen innerhalb der einzelnen Briefe betreffen ganz gleichmäßig die positiv-historischen Abschnitte wie die gelegentlich eingestreuten Entrüstungsausbrüche. Für einige dieser Weglassungen mögen Rücksichten auf die Zensur bestimmend gewesen sein. Ganz fortgefallen sind zwei Briefe, der achte und neunte; sie enthalten zwei große Abschweifungen vom Thema; der eine über die französischen Emigranten, in denen Cart die Urheber des Einschreitens der Berner Regierung im Wadtland, dem auch er selbst hatte weichen müssen, sieht; der andere, mit geschichtlichen Anzüglichkeiten nach dem Geschmack der Aufklärung reich gewürzt, handelt über die Verwerflichkeit des Kriegs und des Königstums sowie des Adels. Wenn Hegels Auslassen beider Briefe, eben weil sie nichts zum eigentlichen Thema bringen, sich genügend erklärt, so könnte man doch wenigstens für den zweiten mit einigem Recht vermuten, daß tiefere geschichtliche Einsicht Hegel die Übersetzung der Cartschen Kammerdienerweisheit verleidet hätte; man könnte es vermuten — doch freilich war es damals mit Hegels Anerkennung der Monarchie auch noch nicht so weit her; wenn er bald darauf die Stellung des Herzogs innerhalb der Württembergischen Verfassung bezeichnet als die eines Menschen, „der

ex providentia majorum alle Gewalten in sich vereinigt und für seine Anerkennung der Menschenrechte keine Garantie gibt", so ist der Abstand von da zu Cart recht unbedeutend.

Soviel über die Behandlung des Texts. Für die Anmerkungen hat Hegel allerlei Stoff, vielleicht schon in Bern gesammelten, verwenden können. Die Herkunft der meisten läßt sich aus Hegels eigenen Quellenangaben und aus einigen im Nachlaß erhaltenen Auszügen ersehen. Außer Müllers Schweizergeschichte und der Schweizer Reise des unermüdlich bücherherstellenden Göttinger Professors Meiners — übrigens ein glühender Bewunderer der Berner Patrizierherrschaft — hat einige örtliche Literatur Stoff für die Anmerkungen gegeben, nämlich des alten Lausanner Richters Seigneux System des Strafrechts, das von Cart selbst angeführt wird, und eine 1793 erschienene von Cart in einer wütenden Anmerkung angezogene Schrift eines ungenannten Verteidigers der Berner Regierung: „Du gouvernement de Berne." Endlich hat Hegel das alte Sammelwerk „L'état et les délices de la Suisse" in der Ausgabe von 1730 benutzt. Dazu ist dann den Anmerkungen natürlich auch manches zugute gekommen, was Hegel in seinen Berner Jahren selbst gesehen oder gehört hatte; so findet sich eine sehr ausführliche Anmerkung über die Ergänzung des Großen Rats, von der Hegel auch in dem zuvor erwähnten Brief an Schelling erzählt, — um von allem, was damit zusammenhängt, ein Bild zu bekommen, muß man es „selbst mitangesehen haben", heißt es auch hier; so finden sich weiter, ebenfalls auf örtliche Erkundungen zurückgehend, Bemerkungen über den geheimen Staatsschatz und über die Pfründenbesetzungen, über einen Rechtsfall von 1794; auch über die Untersuchung und Strafeinquartierung nach der Feier des Bastillesturmtages weiß Hegel haarsträubende Einzelheiten zu berichten. Die Tendenz der Anmerkungen entspricht natürlich der in der „Vorerinnerung" ausgedrückten. Unverhüllt wird sie sichtbar in der durch den Text nur entfernt angeregten Heranziehung des amerikanischen Unabhängigkeitskriegs: Die Taxe, die das englische Parlament auf den in Amerika einzuführenden Tee machte, war höchst gering; aber das Gefühl der Amerikaner, daß mit der an sich unbedeutenden Summe, welche die Taxe sie gekostet hätte, zugleich das wichtigste Recht verloren gegangen wäre, machte die amerikanische Revolution. — Die

ins einzelne gehende Ausführlichkeit der Anmerkungen verrät den ruhigen Fleiß, den Hegel damals wie sein Leben lang auf die Bewältigung von Erfahrungsstoff zu verwenden pflegte, einen Fleiß, der einen neueren Forscher in allzu starkem Rückschlag gegen die übereinkömmliche Ansicht dazu geführt hat, von dem „großen Empiriker“ Hegel zu sprechen.

Für unser Hauptthema geben die Anmerkungen nicht besonders viel her. Am merkwürdigsten fast ist ein Streiflicht, das gelegentlich auf Hegels Teilnahme an den parlamentarischen Ereignissen in England fällt, besonders weil von seinen durch Rosenkranz für diese Frankfurter Jahre bezeugten Niederschriften über englische Dinge nichts erhalten ist. Carts Lob der englischen Freiheit versieht der Bearbeiter mit der Bemerkung, daß die letzten Jahre hier viel geändert hätten. Gegenüber Pitts neuerlichen Gewaltmaßregeln schlägt sich Hegel auf die Seite Foxens, den er bald darauf auch in der Schrift über die württembergische Verfassung anführt; er erklärt, ganz im Sinne der Monatsschrift, die damals die deutsche Leserwelt mit Berichten über europäische Staatsvorgänge und Zustände versorgte, es sei allgemein aufgefallen, „daß ein Minister durch eine sich zu eigen gemachte Majorität im Parlament der Volksmeinung zu trotzen vermag, daß die Nation so unvollständig repräsentiert ist, daß sie im Parlament ihre Stimme nicht geltend zu machen vermag“. Es ist die älteste Erwähnung des englischen Parlaments überhaupt, die uns von Hegel erhalten ist, — ein Kuriosum auch dadurch, daß das Thema, welches so hier in seiner ersten Druckschrift anklingt, in breiter Ausführung den Gegenstand seiner letzten bilden sollte, da freilich mit gerade entgegengerichteter Spitze: Als er 1831 für die Preußische Staatszeitung den Aufsatz über die britische Reformbill schrieb, hat er über das Unternehmen, jene unvollständige Vertretung der Nation ein wenig zu vervollständigen, sein höchst zweifelvoll bedenkliches Gutachten abgegeben. Ob der Sechzigjährige damals wohl noch seiner ersten öffentlichen Äußerung über den Gegenstand gedacht hat? Man möchte es vermuten; unter den abschreckenden Beispielen von rein aristokratischer Regierung nennt er auch da noch, neben Venedig und Genua, Bern. —

Die Schrift über die wadtländischen Verhältnisse war von den Ereignissen überholt, als sie erschien; der Titel mußte von

einem „vormaligen Verhältnis des Wadtlands zur Stadt Bern" sprechen. Ein anderes, doch kein besseres Geschick war dem zweiten politischen Versuch Hegels bestimmt.

Auf der Übersiedelung von Bern nach Frankfurt hatte er sich Ende 1796 ein paar Monate in der württembergischen Heimat aufgehalten. Er fand das Land in politischer Erregung. Zum ersten Male seit dem Erbvergleich von 1770 war wieder ein Landtag einberufen. Württemberg wurde seit Beginn der französischen Revolution von republikanischen Bewegungen unterwühlt. Wir erinnern uns der Gesinnungen, die unter den Tübinger Stiftlern nicht eben allzu heimlich gepflegt wurden. Die Verbindung mit dem überrheinischen Mömpelgard erleichterte das Herüberdringen der „neufränkischen" Gedanken. Dann geschah es, daß das Land im Jahre nach dem Baseler Frieden, dem es nicht beigetreten war, von Moreaus Truppen überflutet wurde, und als sich das Kriegsglück zugunsten der Österreicher wandte, hausten ihre Scharen nicht minder gewaltsam im Lande als die verdrängten Franzosen. Die Zweiherrschaft von Herzog und ständischem Ausschuß hatte nämlich in den fortgesetzten Waffenstillstandsverhandlungen mit Frankreich zu unheilvoll schwankender Politik geführt. Der Ausschuß näherte sich Frankreich; der Erbprinz, der die herzogliche Politik entscheidend beeinflußte, suchte wie schon zur Zeit des Baseler Friedens das Heil im Festhalten an Österreich. Das Geheimratskollegium, das dem Herzog gegenüber verhältnismäßig frei gestellt war, machte gemeinsame Sache mit dem Ausschuß. Endlich, Herbst 96, entschloß sich der Herzog zur Einberufung des Landtags. Die von Frankreich geforderte Kriegsentschädigung schien nur durch neue Steuern gedeckt werden zu können; und nach der seinerzeit von den Ständen am schwersten erkämpften Bestimmung des Erbvergleichs war zu solchen selbst im Kriege die Einwilligung der Landesversammlung vonnöten. Man möchte wohl vermuten, daß die herzogliche Regierung auch gehofft habe, die eingewurzelte Macht des Ausschusses, mit dem in diesen schweren Zeiten kein Auskommen mehr war, durch den Landtag zu brechen und einem zum Teil verjüngten Ausschuß gegenüber vielleicht freiere Hand zu behalten; wenigstens könnte die Berufung des Göttinger Historikers, ehemaligen Tübinger Stiftlers,

Spittler in den Geheimen Rat darauf deuten; wenn sie nicht einfach verhindern sollte, daß ihn die Stände in ihren Dienst nahmen. Unter den zahllosen Flugschriften, die sofort nach Einberufung des Landtags zu erscheinen begannen, ist die seine durch die Persönlichkeit des Verfassers wie durch seine darauf erfolgte Berufung wohl die merkwürdigste. Spittler will die „Grundlinien der Gewaltverteilung“ zwischen Herrschaft und Landschaft, wie sie die Väter weise gezogen, unangetastet erhalten; an die Wurzel des Übels, eben die „Gewaltverteilung“, rührt so auch er nicht. Dagegen fordert er höchst kräftig eine Verstärkung der Macht der Landesversammlung gegenüber dem Ausschuß. Deswegen verlangt er Periodizität, deswegen strengere Beaufsichtigung der Kassenverwaltung des Ausschusses durch den Landtag, deswegen Ausnutzung des landschaftlichen Rechts, den Ausschuß zu verjüngen. Daneben wünscht er Erhaltung des bestehenden — ungeschriebenen — Staatsdienerrechts, das den höheren herzoglichen Beamten eine gewisse Selbständigkeit gegenüber dem Herzog sicherte, Zurückdrängung des — ausländischen — Adels im Heeres- und Staatsdienst, Heranziehung dieses Adels zur Besteuerung. Die Flugschriften, die in dem Winter zwischen Berufung und Versammlung des Landtags erschienen, gingen zum Teil natürlich viel weiter. Schon wagten sich hier Stimmen hervor, die den Schritt von der nur vorgeblich gewählten ständischen zur wirklich gewählten Volksvertretung getan wissen wollten; das Vorrecht der Magistrate, das aktives und passives Wahlrecht an diesen kleinen Kreis des Volkes band, schien ihnen veraltet oder überhaupt nur mißbräuchlich angemaßt; mindestens die zur Wahl der Abgeordneten berechtigten Magistrate selbst sollten, so forderten andere, durch das Volk, nicht wie bisher durch Selbstergänzung erwählt werden. Gleichzeitig wurde ebenfalls in Flugschriften, vielleicht von einer der Regierung nahestehenden Persönlichkeit, der Keil zwischen den alten Ausschuß und den bevorstehenden Landtag nach Spittlers Vorgang noch tiefer getrieben, und wenn die Regierung gehofft hatte, den ihr mißliebigen Ausschuß durch solche Mittel los zu werden, so hat sie es erreicht. Der neue Landtag zog den bisherigen Ausschuß zur Rechenschaft und wählte einen neuen. Im übrigen aber behielt der Erbprinz mit seiner von Anfang an ablehnenden Haltung gegen den Gedanken der

Landtagseinberufung recht: der Konflikt schärfte sich; die Stände scheuten sich nicht, gestützt auf die Stimmung des Landes, in den auswärtigen Angelegenheiten eine eigene Politik zu machen, ohne der Regierung Mitteilungen darüber zukommen zu lassen. Auch über die Verteilung der Kriegsschuld kam es zu keiner Einigung, da die Stände den herzoglichen Grundbesitz zur Steuer heranziehen wollten. Und des Herzogs Bemühungen um die Kurwürde suchten sie zu hintertreiben, eingestandenermaßen um ihren Gegner nicht zu mächtig werden zu lassen. Während so die innere Zwiespältigkeit des altwürttembergischen Staats sich in aller Schärfe zeigte, kam in den letzten Tagen des Jahres 97 der Mann zur Herrschaft, der diesen Zwiespalt mit eiserner Faust schließen sollte: Herzog Friedrich. Er versuchte zunächst, aus Rücksicht auf Frankreich und um auf Österreich zu drücken, dem Landtage entgegenzukommen. Bald zeigte sich indes, daß das Einvernehmen nicht von Dauer sein würde, und vor allem kam dem Herzog Verdacht au und nicht ganz grundlos, man wühle im Lande für eine schwäbische Republik. Die Errichtung der Helvetik warf ihren Schatten in das Nachbarland und erregte Hoffnungen auf der einen, Besorgnisse auf der anderen Seite. Der Landtag schien mitverwickelt in umstürzlerische Pläne. Anfang Juni nahm der Herzog den Kampf mit der Landschaft auf, und im September ging das bisher äußerlich noch aufrecht erhaltene Einverständnis offen in die Brüche.

In die erste Hälfte des Jahres nun, in die Zeit also, wo ein Zusammenbleiben oder eine Wiederherstellung des gefährdeten Einverständnisses immerhin noch zu hoffen war, fällt wahrscheinlich die Abfassung einer Schrift Hegels, mit welcher auch er zu den zahlreichen „Wünschen, Winken und Vorschlägen" der inzwischen schon abgeebbten Flugschriftenflut die seinen hinzugeben wollte. Es sind leider nur wenige Seiten erhalten, der Eingang handschriftlich, ein Stück aus dem Verlauf im Abdruck bei Haym. Im übrigen sind wir ganz auf Anführungen und Angaben Hayms angewiesen, dem wir also hier, wenn auch mit Vorsicht, folgen müssen.

Erinnern wir uns des Leitspruchs der Cart-Übersetzung: Discite justiciam moniti. Der erhaltene Eingang der Württemberger Schrift könnte bezeichnet werden als eine ausführliche

Abwandlung jenes Spruchs. Hegel geht aus von der Stimmung, wie sie im württembergischen Volk jetzt im zweiten Jahre seit Beginn des Landtags herrscht und fügt dem sein ungeduldiges Quousque tandem zu: „Es wäre einmal Zeit, daß das württembergische Volk aus seinem Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung, aus seiner Abwechslung von Erwartung und von Täuschung in seiner Erwartung herausträte.“ Er verlangt, daß wenigstens die Besseren „ihrem unbestimmten Willen die Teile der Verfassung vorhalten, welche auf Ungerechtigkeit gegründet sind, und auf die notwendige Veränderung solcher Teile ihre Wirksamkeit richten.“ Es wäre an der Zeit, denu — und nun folgt eine bedrohliche Schilderung der allgemein verbreiteten Stimmung: „Die ruhige Genügsamkeit an dem Wirklichen, die Hoffnungslosigkeit, die geduldige Ergebung in ein zu großes, allgewaltiges Schicksal, ist in Hoffnung, in Erwartung, in Mut zu etwas anderem übergegangen. Das Bild besserer, gerechterer Zeiten ist lebhaft in die Seelen der Menschen gekommen, und eine Sehnsucht, ein Seufzen nach einem reineren, freieren Zustande hat alle Gemüter bewegt und mit der Wirklichkeit entzweit.“ Hegel selbst, als er so jenes „Seufzen nach einem reineren, freieren Zustande“ beschrieb, genoß den Umgang dessen, der dieser Gesinnung den reinsten künstlerischen Ausdruck gegeben hatte, des Hyperiondichters Hölderlin. Er fährt fort: „Allgemein und tief ist das Gefühl, das das Staatsgebäude, so wie es jetzt noch besteht, unhaltbar ist.“ Gerechtigkeit ist „der einzige Maßtab“, zu beurteilen, welche Teile der alten Verfassung unhaltbar geworden sind; Gerechtigkeit die einzige Macht, die einen gesicherten Zustand hervorbringen kann. Wer die alten Zustände, die „mit den Sitten, den Bedürfnissen, der Meinung der Menschen nicht mehr zusammenstimmen“, künstlich erhalten will, bereitet nur gewaltsamem Umsturz die Bahn. Deshalb erhebe man sich von der „Angst, die muß, zu dem Mute, der will“ und fange ein jeder, der Einzelne wie der Stand, bei sich selbst an, seinen ungerechten Besitz aufzugeben, sich „über sein kleines Interesse zur Gerechtigkeit zu erheben“; wer „ungleiche“ Rechte besitzt, „strebe danach, sich ins Gleichgewicht mit den übrigen zu setzen“.

Gerechtigkeit und immer wieder Gerechtigkeit! Unaufhörlich schlägt das Wort an unser Ohr. Über die Grundgesinnung,

aus der die Schrift erwuchs, kann nach dieser Einleitung kein Zweifel sein. Was aber war nun ihr Inhalt im einzelnen? Betrachten wir zunächst das zweite größere Stück, das uns im Abdruck bei Haym erhalten ist. Es beschäftigt sich mit dem ständischen Ausschuß und der Machtstellung seiner Beamten, insbesondere des vielberufenen „Advokaten". Wir wissen, daß dieses Amt und sein Träger auch sonst scharfe Angriffe erfuhren. Hegel sieht in den „Anmaßungen der höheren Offizialen" geradezu den Grundfehler des ständischen Wesens, wie es bisher ist. Unumwundener, als es in anderen Flugschriften geschah, die in ihrem Angriff bei Advokat und Konsulenten stehen blieben, bezeichnet Hegel die eigentliche Gefahr dieses Verhältnisses: indem Advokat und Konsulenten den Ausschuß „und mit diesem das Land" ausschalteten, boten sie dem Hof bequeme Gelegenheit, seine Zwecke zu erreichen, wenn er nur diese paar geschäftsführenden ständischen Beamten, insbesondere den Advokaten, zu gewinnen wußte. Kein Geistlicher hat je „eine größere Macht über das Gewissen seiner Beichtkinder gehabt als diese politischen Beichtväter über das Amtsgewissen der Ausschußverwandten". Neuerdings ist ihre Stellung zwischen Fürst und Landschaft noch befestigt: sie haben sich vom Ausschuß fast unabhängig zu machen gewußt.

Dieser Absatz läßt, auch ohne daß wir zunächst die noch von Haym gegebenen Mitteilungen heranziehen, schon einiges Licht auf die besondere politische Haltung der Schrift fallen. Hegel sieht zwar die Unvollkommenheiten des alten Ausschusses so grell, wie wir es nach seiner uns bekannten Bemerkung über die „unvollständige Repräsentation der englischen Nation im Parlament" nicht anders erwarten konnten, aber den gefährlichsten Feind erblickt er offenbar doch im Hof, in dem Fürsten, an den das Interesse der Landschaft verraten wird. Er so wenig wie Spittler hat sich frei gemacht von der Vorstellung eines notwendigen Gegenüber- und Gegeneinanderstehens von Fürst und Volk, „Herrschaft" und „Landschaft", wie denn der Gedanke der Gerechtigkeit als politischer Leitgedanke leicht einen staatszersplitternden Sinn annehmen konnte. Die ganze Verfassung dreht sich, so findet Hegel denn auch in der von Haym mitgeteilten, uns schon bekannten Stelle, „um einen Menschen, der ex providentia majorum alle Gewalten in sich vereinigt und

für seine Anerkennung der Menschenrechte keine Garantie gibt". Vom Hof unabhängig — dies die einzige klare Forderung, die uns Haym überliefert — muß die Wahl des Landtags erfolgen; bisher war das in Württemberg nur sehr bedingt der Fall. Von Regierungskollegien und Beamtentum erwartet er keine Reformen: sie haben „allen Sinn für angeborene Menschenrechte" verloren, in Gedränge zwischen Amt und Gewissen suchen sie immer nur nach „historischen Gränden für das Positive". Seine ganze Hoffnung setzt er so, gemäß dem republikanischen Geist, der ihn, wie wir wissen, noch erfüllt, auf die Stände. Daß er die Güte ihrer gegenwärtigen Verfassung deswegen nicht überschätzt, sahen wir schon aus dem Angriff gegen die Ausschußbeamten. Offenbar an die Stände zunächst ist sein Ruf nach Gerechtigkeit gerichtet. Das Wort zeigt da, ähnlich wie in Carts Briefen, zwiefachen Sinn: die naturrechtliche Forderung der angeborenen Menschenrechte verbindet sich bei Hegel mit der Inanspruchnahme des guten alten Rechts, der Privilegien; die Schrift soll ausführliche Auseinandersetzungen über Inhalt und Rechtsfolgen der alten Verträge zwischen Herzog und Ständen enthalten haben. Sicher doch, daß für Hegel hier wie für Cart das natürliche Recht über das geschichtliche die Oberaufsicht führte; wie anders wäre sonst der Hieb auf ein Beamtentum, das sich immer nur nach historischen Gründen für das Positive umsieht, zu verstehen; was sollte sonst die Forderung an jeden Einzelnen und jeden Stand bedeuten, in die der Eingang der Schrift mündete: den eigenen Besitz an Rechten am Maßstab der Gerechtigkeit zu prüfen und auf ungerechten Besitz selbst zu verzichten, bevor man es von anderen fordere. Aber freilich, so sehr das natürliche Recht auch dem geschichtlichen gegenüber vorging, so erfuhr es doch seine Grenze an der harten gegenwärtigen Wirklichkeit. Der Schüler der Ideen von 89 weiß wohl, daß er eigentlich eine Wahl des Landtags durch das Volk fordern müsse, aber er traut diesem durch jahrhundertelange Erbmonarchie herabgekommenen Volke die Fähigkeit dafür nicht zu und beruft sich für die Berechtigung solcher Bedenken auf den unverdächtigsten Gewährsmann: Fox; der hatte im vorigen Sommer in seiner mächtigen Rede für Parlamentsreform doch selbst einmal beiläufig zugegeben, man könne, was die Gefahren zeitgemäßen Nachgebens anbe-

lange, nicht zwei Völker, England und Frankreich, vergleichen, von denen das eine viele Zeitalter hindurch in der Barbarei der Knechtschaft hingekrochen sei, während das andere schon solange des Lichts der Freiheit genossen habe. So fordert also Hegel: „solange alles übrige im alten Zustande bleibt, solange das Volk seine Rechte nicht kennt, solange kein Gemeingeist vorhanden ist, solange die Gewalt der Beamten nicht beschränkt ist, würden Volkswahlen nur dazu dienen, einen völligen Umsturz unserer Verfassung herbeizuführen". Die Macht, gegen die sein Kampf vor allem gerichtet ist, der Hof, würde gerade wenn man die revolutionäre Forderung nach Volkswahlen durchsetzen würde, den Sieg behalten. Und er gesteht demnach: „Die Hauptsache wäre, das Wahlrecht in die Hände eines vom Hofe unabhängigen Korps von aufgeklärten und rechtschaffenen Männern niederzulegen. Aber ich sehe nicht ein, von welcher Wahlart man sich eine solche Versammlung versprechen könnte, sei es auch, daß man die aktive und passive Wahlfähigkeit noch so sorgfältig bestimmte." Diese Ratlosigkeit, in die nach Hayms Mitteilungen der Aufsatz, der ihm abschriftlich vorlag, ausgelaufen wäre, scheint sich bei Hegel doch erst im Laufe der Arbeit ausgebildet zu haben. Denn ursprünglich hatte er seine Schrift betitelt: „Daß die württembergischen Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen", ja statt „von den Bürgern" hatte er zuerst schreiben wollen: „vom Volk". Als Untertitel traten zu dieser Aufschrift noch die Worte: „An das württembergische Volk"; bezeichnend auch sie — die Mehrzahl der älteren Flugschriften trug auf dem Titelblatt die Widmung an den Landtag, der jetzt zwar entlassen war, aber noch bestand. Doch wichtiger als ein solches kleines Stimmungszeichen ist der sachliche Inhalt dieser Überschrift. Danach hätte Hegel, wie es scheint, anfangs zwar die Wahl der Landtagsabgeordneten durch die städtischen und ländlichen Magistrate nicht antasten wollen; aber durch Ersatz der von der Regierung beherrschten „Selbstergänzung" dieser Behörden durch irgendein wirkliches Wahlverfahren, also eine zunächst nur örtliche Reform, wäre mittelbar eine zeitgemäße Umbildung der alten Landesvertretung zustande gekommen. Derartige Vorschläge waren, wie erwähnt, schon in den Flugschriften des Winters zwischen Berufung und Eröffnung des Landtags hier und da aufgetaucht. Auch das andere

große Merkmal einer modernen Volksvertretung, Periodizität, scheint Hegel, übereinstimmend mit Spittler und vielen anderen Stimmen der Zeit, ursprünglich für Württemberg gefordert zu haben. Von beiden Forderungen weiß Haym nichts mehr; man wird vielleicht anzunehmen haben, daß die Abschrift, welche Haym vorlag, entweder nicht vollständig war oder auf einen späteren Zustand der Schrift zurückgeht; was die erste Forderung, die Magistratswahl durch das Volk, anlangt, so wäre immerhin auch möglich, daß Hegel selbst den Aufsatz zwar anfänglich auf sie hinausführen wollte, sie aber im Laufe der Arbeit zurücktreten ließ. Irgendwie würde sich so auch erklären, daß in dem handschriftlich erhaltenen Eingang die vorhin erwähnte ursprüngliche Überschrift samt der revolutionären Widmung durchgestrichen und an Stelle einer klaren Forderung — Magistratswahl durch das Volk — von fremder Hand und mit anderer Tinte die Worte gesetzt sind: „über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung". Der neue Titel, der nur noch Kritik, nicht mehr bestimmte praktische Forderung verheißt wie der erste, entspräche besser als jener erste derjenigen Fassung der Schrift, die Haym in Abschrift vorgelegen zu haben scheint und in der Hegel zwar ebenfalls sich nicht verhehlte, daß jede wahrhafte Repräsentation „„mittelbare oder unmittelbare Wahl dessen voraussetzt, der repräsentiert werden soll", aber für einen eindeutigen Vorschlag sich nicht mehr zu entscheiden wagt.

Unklar bleibt für uns noch manches. So vor allem der Grund, weswegen Hegel die Schrift nicht veröffentlichte. Rosenkranz teilt den Brief eines von ihm leider nicht mit Namen genannten Stuttgarter Freundes an Hegel vom 7. August 1798 mit, dem er die Schrift übersandt hatte und nach dessen Ansicht die Veröffentlichung unter den gegenwärtigen Umständen „für uns mehr ein Übel als eine Wohltat" sein würde. Wer sind diese „wir", denen der Briefschreiber sich selbst und doch wohl auch dem Briefempfänger Hegel zurechnet? Rosenkranz spricht von drei Stuttgarter Freunden; weshalb nennt er die Namen nicht? Mußte er vielleicht 1844 noch fürchten, Lebende bloßzustellen? Fast ließe an so etwas denken, wenn man in jenem von ihm mitgeteilten Brief an Hegel die „Umstände", welche die Veröffentlichung der Schrift untunlich machen, so beschrieben

findet: „Freilich, liebster Freund, ist unser Ansehen tief herabgesunken. Die Sachwalter der großen Nation haben die heiligsten Rechte der Menschheit der Verachtung und dem Hohn unserer Feinde Preis gegeben. Ich kenne keine Rache, die ihrem Verbrechen angemessen wäre. Unter diesen Umständen würde auch die Bekanntmachung Ihres Aufsatzes für uns mehr ein Übel, als eine Wohltat sein." In welchem Verhältnis glaubt sich der Briefschreiber und in welchem glaubt er etwa auch Hegel zu den „Sachwaltern" der französischen Republik? Und wer sind diese „Sachwalter", die auf den Gang des inneren württembergischen Kampfes solchen Einfluß ausüben sollen? Sind es die französischen Sendlinge oder die geheimen Freunde Frankreichs, die im Lande für eine schwäbische Republik Stimmung machen? Dann würde also der Briefschreiber anspielen auf das eben durch diese Umtriebe neuerlich wieder erweckte Mißtrauen des Herzogs gegen den Landtag und auf die dadurch bewirkte Aussichtslosigkeit der Reformen, welche ja nach Hegel nur vom Landtag zu erhoffen sind. Freilich scheint das Wort von den „der Verachtung und dem Spott unserer Feinde preisgegebenen" heiligsten Rechten der Menschheit weniger auf geheime Umtriebe zu deuten als auf öffentliche Taten; dann hätte man bei den „Sachwaltern" etwa an Frankreichs Vertreter auf dem Rastatter Kongreß zu denken. Eine unmittelbare praktische Einwirkung Frankreichs auf die württembergische Bewegung wäre dann nicht gemeint, obwohl damals der innere Kampf zwischen Herzog und Landschaft seinen Hauptschauplatz nach Rastatt verlegt hatte und die Gesandten Frankreichs seine Schiedsrichter zu sein schienen; der geistig erregte Ton der Briefsätze verbietet doch wohl eine so enge Beziehung. Ich möchte die Sätze so verstehen: die kalte Realpolitik, zu der sich das neue Frankreich auf dem Kongresse bekannte und über welche die eben erfolgte Veröffentlichung des Schriftwechsels vom Anfang des Jahres auch dem gutgläubigsten Gemüte die Augen öffnen konnte, erschien Hegels Stuttgarter Freunden als ein Beschmutzen der eigenen Ideale, das diesen die Kraft sich durchzusetzen rauben werde. Diese praktische Verleugnung der hohen Ideen von 1789, deren praktischer Verwirklichung nach der zutreffenden Ansicht des Briefschreibers die Schrift Hegels dienen sollte, ist das „Verbrechen", für das es keine angemessene Rache gibt.

Und Hegel möge, so rät der Freund, jetzt wo Frankreich die Sache der „heiligsten Menschenrechte" aufgibt, schweigen; Reden kann nur noch vom Übel sein.

So erfuhr Hegel den Rückschlag des äußeren Lebens gegen die Ideen, die sein politisches Denken bisher bestimmt hatten. Er ist diesem Rückschlag nicht sofort erlegen; wir werden im nächsten Kapitel sehen, wie langsam und persönlich sich seine Staatsansicht im kommenden Winter 98 auf 99 weiterbildete. Gar eine unmittelbare Einwirkung der Erfahrung, die er an der württembergischen Schrift gemacht hatte, läßt sich nicht nachweisen; die Dinge sind in ihrem eigenen inneren Zusammenhang weitergegangen. Das Höchste, was wir vermuten dürften, ist, daß diese Erfahrung den kommenden Gedankenwandlungen den Weg frei machte; mehr kaum.

Diese jetzt kommenden Wandlungen aber waren es, die den Politiker Hegel so umbildeten, daß, als er neunzehn Jahre später von neuem in einer württembergischen Frage zur Feder griff, er seinen Platz nahm auf der Seite derjenigen Gewalt, gegen die sich 1798 sein stärkstes Mißtrauen gekehrt hatte: auf der Seite der „Herrschaft".

Sechster Abschnitt.

Frankfurt.

Der vorige Abschnitt begleitete Hegel schon in seine Frankfurter Zeit. Nichts in den politischen Schriften von 1798 schien über die politischen Gedanken der letztbetrachteten theologischen Entwürfe hinauszuweisen. Dennoch stehen wir um diese Zeit dicht vor der Wende. In jenen Frankfurter Jahren hat die allgemeine Grundlage von Hegels Ideenzusammenhängen ihre zweite und diesmal die entscheidende Erschütterung erfahren; damals bildete sich zwar noch nicht eigentlich sein endgültiges System, aber seine Gedanken traten in die Konstellation, welche sein späteres System beherrschen sollte. Die Idee der Einheit alles Lebens gewann Gewalt. Der schnurgerade sittliche Freiheitswille des Berner Kantianers wich einem eigenartigen Schicksalsglauben. Es waren wieder die alten religionsgeschichtlichen Rätsel, an denen diese Abwendung vom Kantianismus geschah wie einst die Wendung zum Kantianismus hin.

Von neuem erstanden Hegel die schon so oft von ihm beantworteten Fragen nach dem Inhalt der Lehre Jesu, ihrer Stellung in ihrer Zeit, ihrem Vordringen in der Welt. Und jetzt wurde ihm unter seiner Feder alles neu. Jesus hörte ihm auf, der Lehrer und Verkünder der kantischen Moral zu sein; Kant vielmehr und die Lehre der Orthodoxie von Sünde, Strafe und Erlösung mußten nun gemeinsam die Farben zum Bilde des Pharisäismus hergeben; und Jesus wurde zum Lehrer oder eigentlicher zum persönlichen Träger des neuen ethischen Systems, das Hegel an die Stelle der Kantischen wie der orthodoxen Ethik der „Trennung und unvollkommenen Vereinigung" setzte. Statt Sünde hieß es da Schuld, an die Stelle des sündenstrafenden Gottes oder des starr unbeugsamen Sittengesetzes trat das Schicksal. Schuld und Schicksal — eine Ethik also, die das persönliche Leben unter die gleichen Begriffe faßte, mit denen die Kunstforschung das Wesen der Tragödie zu erhellen sucht. Noch über Schuld und Schicksal dann, vor ihnen bestehend, in ihnen und durch sie sich lösend und wiederherstellend, die Einheit des Lebens. Jede Trennung des Menschen von dieser Einheit ist Schuld, ja Schuld ist überhaupt nichts anderes als eine solche Trennung, eine Verletzung des einen nimmer zu teilenden Lebens. Die Verletzung aber trifft kein Fremdes, keinen Gott, der in unendlichem Abstand von der Erde thront, auch kein kategorisches Sittengesetz, das unerreichbar erhaben der Wirklichkeit eines von Trieb und Neigung beherrschten Lebens gegenübersteht, sondern die Verletzung trifft den Verletzer selbst: denn alles Leben ist eins. Schuld gebiert so aus sich selber Schicksal; am eigenen Leben spürt der Verbrecher, daß er sich aus dem Leben herausgestellt hat. Dies Schicksal kann nicht wie der Gott der Orthodoxie hintergangen werden durch stellvertretende Sühne, doch bleibt es auch nicht ewig unversöhnlich, wie das verletzte äußere oder innere, jüdische oder kantische Gesetz; sondern wie das Schicksal aus der schuldvollen Trennung des Menschen vom „Leben" unmittelbar hervorwuchs, so geschieht auch seine Versöhnung unmittelbar durch Wiedervereinigung des Menschen mit dem Leben, Wiederherstellung des durch die Schuld zerrissenen Verhältnisses: Liebe. Das Leben kann seine Wunden wieder heilen. Schuld und Schicksal sind so miteinander verbunden im Gedanken des Lebens,

und das Leben ist selbst nichts anderes als die Bewegung von Schuld zu Schicksal. Der Einzelne kann sich dieser Bewegung nicht entziehen, er kann, eben weil er Einzelner ist, nicht schuldlos sein; und will er es dennoch, will er sich aus dem Strome des Lebens heraus ans Ufer retten, so ist eben die so erstrebte Unschuld, dieses sich Zurückziehenwollen vor dem Leben, gerade seine Schuld; und ihn, der schicksallos zu bleiben hoffte, wird das größte Schicksal erfassen.

Dies ist in großen Umrissen Hegels ethische Metaphysik, wie er sie sich bis Anfang 1799 damals in Frankfurt ausbildete. Der Abstand von allem, was wir bisher von ihm kannten, scheint ungeheuer und ist es auch. Wie sich in diesem Zusammenhang sein geistiges Verhältnis zum Staat entwickelte, läßt sich aus dem Gesagten vielleicht doch schon ahnen. Wir werden es aber ganz verstehen, wenn wir im folgenden die persönlichen Wurzeln dieser Metaphysik, die ja, so wie sie sich uns eben darstellte, das Siegel des Erlebnisses noch sichtbar an der Stirne trug, aufgraben; und wenn wir die feinen Nebenfäden aufzudecken suchen, mit denen sich diese Wurzeln im Erdreich der Zeit zu anderen selbständigen Gewächsen hinüberverzweigen.

Schon aus dem Gesagten wird deutlich, wie auch diesmal wieder die Kantische Philosophie ihre Antriebe gab. Auch deutlich, daß es nun kein Empfangen mehr war, wie einst als er sich in Bern seine ihm noch gang und gäben Ideen von Kant bearbeiten ließ, sondern eine kräftige Auseinandersetzung; ja selbst das ist schon zu viel; eigentlich ist ihm jetzt mit einem Mal Kants Philosophie zum bloßen Kampfgegenstand geworden. Es läßt sich selbst nicht erweisen, daß ihm sein neuer Standpunkt aus dieser kritischen Beschäftigung mit Kant entsprungen sei; eher hat das Weiterschreiten Schellings in der wissenschaftlichen Welt, das er aufmerksam aus seiner Einsamkeit verfolgte, ihm wichtige Antriebe gegeben; aber wieviel hier Antrieb war, wieviel auf Hegels Seite eigenes Entgegenkommen, ja Vorauseilen, ist schwer zu unterscheiden; wir dürfen nicht vergessen, daß es schließlich — wenn man nur an das Größte denkt und vom Geringeren absieht — die gleiche geistige Welt war, in der Schelling wie Hegel in diesen Jahren lebten, daß die eigentlichen großen Wellenschläge des Weimar-Jenaer Lebens dem Leser der Horen in Bern, dem Genossen des von Jena zurückgekehrten

Hölderlin in Frankfurt kaum geschwächt zugetragen wurden, ja vielleicht selbst reiner als in der örtlichen Nähe, wo die Nebentöne des Alltäglich-Persönlichen bisweilen wohl überlaut mitklangen.

Am höchsten dürfte doch die Bedeutung des Umgangs mit Hölderlin zu veranschlagen sein. Es scheint schwer, die Ideen eines der großen Männer, durch die der deutsche Geist in jenem überreichen Jahrzehnt der Freundschaft Schillers und Goethes redete, getrennt von den übrigen zu betrachten: so eng berühren sich die Aufgaben, die sie sich stellen; so vielfach kreuzen sich die Wege, die sie gehen; so nahe beieinander stehen oft selbst Ziele und Lösungen. Gleichwohl bleibt als erstes Gebot für den Forscher immer dies: jeden zunächst nur aus sich selbst und seinem nächsten Kreis zu verstehen; schon der Bedeutungswandel, den oft das gleiche Wort beim Übergang von einem zum andern Kreis erfährt, zwingt dazu. Fichtesche wie Schellingsche, auch Schillersche Kunstausdrücke werden so dem Kenner im folgenden vielfach aufstoßen; aber nicht auf die Worte kommt es an, sondern auf den Sinn; nicht auf das Handwerkzeug, sondern auf den Willen und das Werk, die Not und die Tat: und in diesem Sinn kommt für das Verständnis Hegels in den nächsten Jahren, wenn irgend jemand, dann Hölderlin in Frage; selbst abgesehn von der meist doch unsicheren Nachweisbarkeit eigentlichen Einflusses. Im ganzen möchte wohl Hölderlin, da wo sich die Ideen der beiden berühren, dem Freunde voran gewesen sein; doch folgte deswegen, wie wir sehen werden, Hegel ihm nicht etwa auf dem gleichen Wege, sondern selbst wo er beim gleichen Ergebnis anlangt, war der Weg doch stets ein eigener. — Die Berührung der Gedanken zu erklären, reicht die Tatsache der Freundschaft allein nicht aus. Wohl war diese Freundschaft, wenigstens von Hegels Seite, die persönlich wärmste seiner Jugendjahre; in den Berner Briefen an Schelling wird man neben der Achtung vor dem frühreifen Genie, dessen erstes Systemprogramm er sich damals sorgfältig abschrieb, doch immer den gewahrten Abstand des Älteren vom Jüngeren durchspüren. Ganz anders in den wenigen erhaltenen Briefen zwischen Hegel und Hölderlin. Da ist es rein das Gefühl eines Verhältnisses von Gleich zu Gleich; rückhaltlos öffnet der Bruder dem Bruder sein Herz; die Verse, die Hegel im August 1796

an Hölderlin richtete, geben uns Kunde, was er für ihn empfand und mit welcher ungeänderten Ideengemeinschaft er diese Empfindung verschwistert glaubte:

> Dein Bild, Geliebter, tritt vor mich,
> Und der entfloh'nen Tage Lust. Doch bald weicht sie
> Des Wiedersehens süßern Hoffnungen.
> Schon malt sich mir der langersehnten, feurigen
> Umarmung Szene; dann der Fragen, des geheimen,
> Des wechselseitigen Ausspähens Szene,
> Was hier an Haltung, Ausdruck, Sinnesart am Freund
> Sich seit der Zeit geändert; — der Gewißheit Wonne,
> Des alten Bundes Treue fester, reifer noch zu finden,
> Des Bundes, den kein Eid besiegelte:
> Der freien Wahrheit nur zu leben,
> Frieden mit der Satzung,
> Die Meinung und Empfindung regelt, nie, nie einzugehn!

Hölderlin aber war wohl damals, als Hegel diese Zeilen an ihn schrieb, über jenen selbstgewissen Trotz gegen die „Satzung", in welchem Hegel den geistigen Inhalt ihres Freundschaftsbundes suchte, innerlich schon fortgewachsen. Was für den Freund noch fest stand, was ihm vielleicht gegen damals, wo sie Abschied voneinander nahmen, schärfer selbst und einseitiger bewußt war, eben das war Hölderlin fragwürdig geworden. Noch in Hölderlins Jenaer Zeit fallen vermutlich einige Seiten Entwurf zu seinem Roman Hyperion, die eine höchst persönliche Auseinandersetzung mit dem Kantisch-Fichteschen Lebensgesetz des Trotzes gegen die Satzung enthalten. Der junge Hyperion — wir können Hölderlins Worte fast ungeändert wiedergeben — war ernster und freier geworden, aber streng ohne Maß, im vollen Sinn tyrannisch gegen die Natur; für die stillen Melodien des Lebens, für das Häusliche und Kindliche hatte er den Sinn beinahe verloren. Unbegreiflich war ihm, wie ihn einst Homer hatte so ganz gefangen nehmen können. So trifft er einen „guten Mann" und empfängt dessen Lehre: Wohl sollen wir es rein und heilig in uns bewahren, das Ideal von allem was erscheint, wohl die widerstrebende Natur dem Geiste, der in uns herrscht, unterwerfen; doch wir können nicht leugnen: wir rechnen selbst im Kampf mit der Natur auf ihre Willigkeit. Begegnet nicht in allem was da ist, unserm Geiste ein freundlicher verwandter Geist? Und birgt sich nicht, in-

des er die Waffen gegen uns kehrt, ein guter Meister hinter dem Schilde? Gewiß, wir fühlen die Schranken unseres Wesens, und die gehemmte Kraft sträubt sich ungeduldig gegen die Fesseln. Doch ist in uns auch etwas, das die Fesseln gerne trägt; denn würde der Geist von keinem Widerstande beschränkt — litte er nicht — wir fühlten uns und andre nicht. Sich aber nicht zu fühlen, ist der Tod. Wir können den Trieb, uns zu befreien, nicht verleugnen. Doch wir können auch des Triebs, beschränkt zu werden, nicht stolz uns überheben. Diesen Widerstreit der Triebe vereinigt die Liebe. Und darum: groß und rein und unbezwinglich sei der Geist des Menschen in seinen Forderungen, er beuge nie sich der Naturgewalt! Doch acht er auch der Hilfe, die ihm vom Sinnenlande kömmt. Wenn dir als Schönheit entgegenkömmt, was du als Wahrheit in dir trägst, so nehm es dankbar auf, denn du bedarfst der Hilfe der Natur. — Doch erhalte den Geist dir frei! Verliere nie dich selbst! Vergiß dich nicht im Gefühle deiner Dürftigkeit!

Diese Lehren und Warnungen, die den Roman in der damaligen Fassung eröffneten, schlugen wohl das Thema an, dessen Durchführung das Leben des Helden gebildet hätte. Das Frankfurter Herzenserlebnis des Dichters und gleichzeitig die völlige innere Ablösung von Fichte mag dann Inhalt und Plan der Dichtung verschoben haben; doch auch so noch wird zur Zeit der Veröffentlichung des ersten Teils ein Ausgleich von Willen und Empfänglichkeit dem Dichter als das Ziel der Entwicklung seines Helden vorgeschwebt haben. Ja in dem Gegensatz von Hyperion und seinem willensgewaltigen Freunde Alabanda ist dem Roman inzwischen ein Inhalt zugewachsen, an dem jener innere Zwist eine äußere Darstellung findet; die beiden Lebensrichtungen, die der „gute Mann" des Entwurfs lehrhaft hinstellte, sind da zu Handlung, zu lebendig-menschlichem Widerstreit geworden.

Wenn wir nun die Rätsel des persönlichen Lebens, um die Hölderlins 1797 erschienener Roman kreiste, nach und nach von 1797 bis 1800 auch in Hegels Niederschriften auftauchen sehen, und nicht sie allein, sondern auch die Weiterbildungen, die sie in den nächsten Jahren bei Hölderlin erfuhren, und doch bei aller Übereinstimmung stets mit unverkennbar eigenerlebtem Gehalt und Sinn: so findet das eine Erklärung in dem Gemeinsamen

des Lebensganges der beiden. Beide hatten in den Anfängen ihres geistigen Seins eine Zeit gehabt, wo „Homer“ die jungen Herzen ganz gewonnen hatte; beiden war die Kantisch-Fichtesche Philosophie als eine strenge, innerlichst fremd gefühlte Herrin ins Leben eingezogen und hatte ihnen ihre „gang und gäben“ Ideen zu stürzen gesucht; beiden war neben andern zumal Schiller in seinen ästhetischen Briefen der starke Helfer geworden, sich von der Alleinherrschaft Kant-Fichtes zu befreien; ganz grundsätzlich hatten die Briefe und hatte schon Schillers vorhergehende Schrift über Anmut und Würde auf Hölderlin gewirkt; Hegel scheint Schillers Schrift zunächst weniger in ihrem letzten philosophischen Sinn aufgenommen zu haben; nicht die Überwindung Kants wird er so sehr in ihr gefunden haben, als vielmehr die Möglichkeit, seinen alten Traum schönen griechischen Menschentums mit dem herben Ichstolz neuerer Zeit zu versöhnen durch den von Schiller eröffneten Ausblick in die Zukunft eines Dritten Reichs. Beiden wuchsen nun daraus neue Fragen. Dem Dichter unmittelbar die persönliche: wie sich erhalten in dem Anprall der streitenden Lebensanschauungen? wie das harte Gesetz Kants erfüllen, ohne Schillers schöne Freiheit des Spiels zu stören? wie sich diesem schönen Spiel hingeben, ohne jenes strenge Gesetz der sittlichen Freiheit zu vergessen? Schranke und Leiden zu lieben, ohne das Schrankenlose der freien Tat zu verleugnen. Bei dem Philosophen ist es langsamer gegangen, in merkwürdiger Verschlingung geschichtsdeutender Forscherarbeit mit dem Werden eines neuen Menschenbildes.

Sein Selbstgefühl war in Bern von trotzig vorstoßender Art. Erste Anzeichen von Schicksalsdemut finden sich wohl in seinen ältesten, noch der Tübinger Zeit angehörenden Aufzeichnungen, aber die Kantisch-Fichtesche Welle spülte diese Regungen mitsamt den gleichfalls in Tübingen wahrnehmbaren Ansätzen zu einer Gefühls- und Neigungsethik weg. Schillers ästhetische Briefe ergriffen ihn, wie bemerkt, wohl vornehmlich durch ihren geschichtsphilosophischen Gehalt; aber in diese Geschichtsphilosophie eingebettet brachten sie Hegel auch einen ihm neuen Idealbegriff: die „Totalität“, die Einheit des Lebens, und zwar des persönlichen Lebens. Auch Schelling formulierte damals in der Schrift vom Ich den moralischen Imperativ: werde

schlechthin Eines, erhebe die Vielheit in dir zur Einheit, d. h. werde eine in dir selbst beschlossene Totalität. Geradezu als das wesentliche Merkmal der „einfachen Organisation der ersten Republiken“ war von Schiller die innere Einheit und Ganzheit des Menschen gegenübergestellt der arbeitsteiligen Zersplitterung in der neueren Gesellschaft; jene schöne Einheit wieder zu erneuern, war die Aufgabe der Zukunft. Diese mehr schönselige als im Kantischen Sinn sittliche Wertung des Menschen schiebt sich nun in Hegels letztem Berner Jahr ein in den Zusammenhang seines damaligen stolzen Bewußtseins von der sittlichen Würde des Menschen, als eine neue Kraft, die doch zunächst wie ein Fremder im vertrauten Kreise erscheint. Schon vor Ende April 96 wird einmal der christliche Mensch dahin gekennzeichnet, daß er „schlechterdings keine Einheit“ habe und am „Republikaner“ gerühmt, daß „sein ganzer Wirkungskreis Einheit“ besitze. Gleichzeitig wird Hegel durch Anführungen in Mosheims Kirchengeschichte auf vereinzelte Gedanken mittelalterlicher Mystik hingewiesen; in seinem Auszug daraus hebt er sich besonders den Satz hervor, daß Gott den Sohn „sine omni divisione“ erzeugt — vielleicht, daß da zum ersten Male eine weltumspannende Bedeutung des erst nur auf die Menschenseele gerichteten Gedankens der „Einheit“ aufdämmert. Doch, wie gesagt, diese Gedanken stehen versprengt in der Masse von Hegels damaligen Vorstellungen. Und fraglich erscheint selbst, ob er sich nicht die Sätze mehr um ihres mystischen Freiheitsbewußtseins gegenüber Schrift und „Satzung“ und um der in ihnen ausgesprochenen Christusgleichheit des „göttlichen“ Menschen willen ausschrieb, als wegen eines daraus aufsteigenden metaphysischen Allgefühls. Zumal einige lateinische Sätze, mit denen die Anführung bei Hegel wie bei Mosheim schließt, legen das nahe. Viel zu schroff ist doch seine Persönlichkeit in jener Spanne seines Lebens gegen die Welt geschlossen, als daß sich ihm die neue Vorstellung der „Einheit“ des Menschen schon weiterbilden könnte zum Gefühl der Lebenseinheit von Mensch und Welt. Wo er einmal, wie in dem August 96 entstandenen Gedicht „Eleusis“, unmittelbar an das Gefühl des „Sich aufzugeben ist Genuß“ zu rühren scheint — „ich gebe mich dem Unermeßlichen dahin, ich bin in ihm, bin alles, bin nur es“ — da entgleitet ihm die unvertraute Stimmung schon fast im gleichen Augenblick:

„dem wiederkehrenden Gedanken fremdet, ihm graut vor dem Unendlichen"; oder wo er, Juli 96, auf einer Jurawanderung von den Bewohnern dieser Gegenden meint: sie „leben im Gefühl ihrer Abhängigkeit von der Macht der Natur, und dies gibt ihnen eine ruhige Ergebenheit in die zerstörenden Ausbrüche derselben", da verhöhnt er unmittelbar im vorhergehenden Satz die Physikotheologie des Zeitalters, die dem Stolz des Menschen Befriedigung zu geben suche durch die Vorstellung, was alles für ihn von einem fremden Wesen getan worden sei, statt daß er seine Zufriedenheit „in dem Bewußtsein finde, ... daß er es eigentlich selbst ist, der der Natur alle diese Zwecke geboten hat". Und eben auf dem Blatt Papier, auf dem er die Mystikerstelle aufgezeichnet hatte, schreibt er sich mit offenbarer Zustimmung einige Sätze aus Forsters „Ansichten vom Niederrhein" aus, wo die Griechen als „Menschen, die für sich allein stehen konnten," gepriesen werden im Gegensatz zu unserer Hilfsbedürftigkeit; wozu wir uns entsinnen mögen, mit welcher republikanischen Leidenschaft die schon besprochenen Aufzeichnungen aus der letzten Zeit des Berner Aufenthalts das antike Leben mit seiner tätigen Erzeugung des Staats durch die Einzelnen schilderten. So tadelt er in einer etwas späteren Niederschrift über den mosaischen Staat, daß hier der Einzelne „vom tätigen Interesse am Staat ganz ausgeschlossen" war; das, wie wir schon wissen, in dieser republikanischen Beurteilung entscheidende Wort „tätig" mag der Schreiber erst in der Eile als selbstverständlich ausgelassen haben; er setzt es dann noch ausdrücklich hinzu und zeigt so dem Leser der Handschrift wieder, worauf es ihm ankam. Und entsprechend fährt er in seiner Schilderung der Juden fort, republikanisches Dasein gleichsetzend mit bedeutender Tätigkeit: „ihre politische Gleichheit als Bürger war das Gegenteil republikanischer Gleichheit, es war nur die Gleichheit der Unbedeutsamkeit".

Das Stück, aus dem die angeführten Sätze stammen, zieht die Linie der Geschichte weiter bis zum Auftreten Jesu. Die letzten Worte seien hier hergesetzt — es gilt da, das Ohr auf das Persönlich-Bekenntnismäßige einzustellen: „In einer solchen Periode, wo dem nach innern Leben Durstigen (mit den Objekten um ihn könnte er nicht in Freundschaft leben, er müßte ihr Sklave sein, und im Widerspruch mit dem Bessern in ihm

leben, er wird von ihnen nur feindlich behandelt und behandelt sie ebenso —) wo nun dem etwas Besseres Suchenden, in dem er leben könnte, kaltes privilegiertes Totes geboten, und ihm dabei gesagt wurde, dies ist Leben; in einer solchen Periode hatten die Essener, hatte ein Johannes, ein Jesus in sich selbst Leben geschaffen, und stunden im Kampf gegen das ewig Tote auf." Der Eigenton des Ichgefühls ist unschwer durch die geschichtliche Seelendeutung durchzuhören: der Mensch von einer feindlichen Welt zurückgetrieben, feindlich gegen sie gewandt, alles „Leben" auf der Seite des Menschen, die Welt nur das „ewig Tote", „Kampf" die einzig mögliche Antwort auf diese Welt. Es spricht noch ungedämpft die alte angriffslustige, aller Ruhseligkeit abholde Gesinnung, die wir aus den Berner Briefen an Schelling kennen: „selbst die Beine aufgehoben, meine Herren". Aber sie spricht hier so ungetrübt zum letztenmal; zum letztenmal auch erscheint in dieser Aufzeichnung der Jesus, der rein als Kämpfer gegen seine Zeit gesehen ist: ganz Feindschaft, ganz Tatwille. Von nun an beginnt eine Verschiebung der Lichter in diesem Jesusbild, ein neues Bild unseres Helden von seinem eigenen Verhältnis zur Welt macht sich da geltend, ein Gefühl, das dann — durchaus nicht sofort, sondern allmählich und auf verschlungenen Pfaden — auch die Gedanken über das Verhältnis von Mensch und Staat erreicht und von Grund auf verwandelt.

Wir erwähnten früher, daß Hegel sich in seiner Berner Stellung recht unglücklich fühlte; er hat späterhin zu der Familie, in deren Haus er doch drei volle Jahre gelebt hatte, offenbar nicht die geringsten Beziehungen mehr unterhalten, was — um so mehr, da die Lösung seines Verhältnisses zu ihr wohl ganz ordnungsmäßig erfolgte — auf die Art seines Lebens im Steigerschen Haus rückschließen läßt; selbst die unbefriedigenden Erfolge im Unterricht seiner Zöglinge bürdet er der Familie auf. Als er nach der langen Abwesenheit wieder daheim war, schien der früher stets Heitere und harmlos Gutgelaunte, dem nach Hölderlins Zeugnis die Freude nirgends gebrach, der Schwester in sich gekehrt, fast trübe. Nun war er nach Frankfurt gekommen und fand dort in dem Hause, in das ihn Hölderlins Bemühen gebracht hatte, freundliche Aufnahme, in Hölderlin selbst und dessen Freund Sinclair verständnisvolle Gefährten.

Wir dürfen fragen, wie das auf die weltfeindlichen Gefühle wirkte, zu denen sich der revolutionäre Zukunftsmut der ersten Berner Zeit im Laufe der Jahre verdichtet hatte. Es wäre nicht unmöglich, die Antwort zu erschließen aus der veränderten Menschendeutung seiner religionsgeschichtlichen Entwürfe. Doch der Zufall hat es uns noch günstiger bestellt, indem er ein sehr merkwürdiges Selbstzeugnis Hegels aus dem ersten Frankfurter Jahr bewahrt hat. Es findet sich in einem Briefe an ein junges Mädchen, zu dem der nun bald Siebenundzwanzigjährige während des Winters in der Heimat eine leise Neigung gefaßt hatte. „Aus Frankfurt", schreibt er, anspielend auf das Landleben, wie er es in seiner Berner Zeit auf dem Steigerschen Gut kennen gelernt hatte, „aus Frankfurt treibt mich izt immer das Andenken an jene auf dem Lande verlebte Tage und sowie ich dort mich im Arme der Natur immer mit mir selbst, mit den Menschen mich aussöhnte, so flüchte ich mich hier oft zu dieser treuen Mutter, um bei ihr mich mit den Menschen, mit denen ich im Frieden lebe, wieder zu entzweyen, und mich unter ihrer Ägide von ihrem Einfluß zu bewahren, und einen Bund mit ihnen zu hintertreiben".

Letztes Unerklärliches des persönlichen Lebens entzieht sich zergliedernder Behandlung; es will einfach aufgenommen werden; so ist die angeführte Briefstelle für uns eine Quelle ersten Ranges. Auf sein Berner Verhältnis zu den Menschen sieht Hegel als auf etwas Vergangenes zurück. Das liegt hinter ihm. Die Entzweiung aber zwischen ihm und der Umwelt ist geblieben, ja sie ist erst jetzt eigentlich recht tief, erst jetzt unheilbar geworden. Denn nicht mehr trägt die Welt Schuld daran; sie kommt ihm mit offenen Armen entgegen und windet ihm gleichsam die Waffen, mit denen er die „ewig tote" zuvor bedroht hatte, aus der Hand; er aber verschmäht die Vereinigung, den Bund, den sie ihm anbietet; mehr: er hintertreibt ihn und flüchtet sich vor der freundlichen unter die Ägide der Einsamkeit — „er will sein Leiden", dürfen wir es mit Worten, in denen er später diese Seelenverfassung auszusprechen sucht, beschreiben. Als Leiden nämlich wird dieser Zustand empfunden, aber als ein Leiden, gegen das es kein Mittel, keinen Kampf gibt noch geben darf, eben weil der Mensch das Leiden will; er sucht sich von der Welt rein zu erhalten, seine Fremdheit

gegen sie zu bewahren. Die Worte, mit denen Hegel das Verhältnis Jesu zur Welt zu umschreiben suchte: „mit den Objekten um ihn könnte er nicht in Freundschaft leben“, jene Worte verändert er bei der Wiederdurchsicht der Handschrift in: „mit den Objekten um ihn kann er sich nicht vereinigen“. Ganz gewiß: mit der Welt „in Freundschaft leben“ kann der „nach innerm Leben Durstige“; davon hat sich der Schreiber unter den Menschen, mit denen er in Frieden lebt, überzeugt; aber sich mit dieser freundlichen Welt „vereinigen“, das kann nach Hegels neuem Selbst- und Lebensbewußtsein Jesus auch dann nimmermehr. Es ist klar: Hegel ist von sich aus jetzt in ein verwandtes Wissen um das Leben hineingewachsen, wie es für Hölderlin-Hyperion in Jena aus dem Gegensatz von Schiller und Kant entsprungen war: „erhalte den Geist dir frei, verlaß dein Steuer nicht, wenn eine fröhliche Luft in deine Segel weht“; mehr augenblicksentsprungen, fast möchte ich meinen: zufällig-persönlicher klang es in Hegels Brief; er schaute wohl noch kaum schon in die gefährlichen Tiefen, die unter diesem Bewußtsein lauerten; was Hölderlin schon in jenem Hyperionentwurf plante, was er dann, nach der Veröffentlichung des ersten Romanteils, seit eben jenem Sommer 1797 als besondere dramatische Dichtung zu entwerfen begann, die weitere Entwicklung dieses Zustandes hin zu seinem eigentümlichen inneren Zusammenbruch: davon hat damals, wie der künftige Verlauf zeigen wird, Hegel so noch nichts geahnt. Ganz allmählich zieht bei ihm das neue Gefühl seine Kreise; ganz allmählich bildet es sich selber um. Gegenüber dem Berner Hegel aber, den wir kennen lernten, sehen wir schon jetzt eine Steigerung und zugleich eine tiefe Verwandlung: das Selbstgefühl hat sich verinnerlicht; die frühere Stoßkraft ist ihm verloren gegangen; dafür aber bindet es kein Band mehr an eine Umgebung und Welt, auf die es Antwort oder Rückschlag wäre — es hat eine ganz allgemeine, vielleicht die denkbar allgemeinste, weltenthobene Bedeutung gewonnen, ist zum tragischen Wissen um die über alle Zufälligkeit einer Umgebung hinaus notwendige Vereinsamung des inneren Menschen geworden. Hegel selbst spricht schon kurz vor jenem Briefe aus, daß „das andere Extrem von dem, von einem Objekt abzuhängen“ dies sei: „die Objekte fürchten, die Flucht vor ihnen, die Furcht vor Vereinigung“,

ja daß eigentlich dies „die höchste Subjektivität" sei. Jetzt hat er seinem eigenen Geständnis nach diese „höchste Subjektivität" erstiegen. In der Entwicklung Hegels ist dies Lebensgefühl nur ein Augenblick, aber wenn ich nicht irre der entscheidende, aus dessen Überwindung er menschlich ausgereift hervorging.

Folgen wir dieser Entwicklung weiter. Wie das neue Selbstbewußtsein hinüberwirkt in das Verständnis eines geschichtlichen Seelenzustandes, sahen wir schon in der zuvor besprochenen Umänderung der Worte „nicht in Freundschaft leben" in „sich nicht vereinigen". Es ist eine Verschiebung in der gleichen Linie, wenn eine neue Fassung der zuvor betrachteten Übersicht der jüdischen Geschichte das Bewußtsein der Essener nicht mehr schlechtweg bezeichnet als ein „im Kampf gegen das ewig Tote aufstehen", sondern von ihnen aussagt, daß sie „die Objekte entweder feindlich oder wenigstens ganz gleichgültig ansahen". Die Weiterbildung des neuen Selbstbewußtseins in dem Jahr vom Sommer 97 bis zum Sommer 98 geht nun für uns gleichsam hinter Nebeln vor; nur hier und da — die mit Sicherheit aus jener Zeit stammenden Überreste sind nicht zahlreich — öffnet sich einen Augenblick die Aussicht. Zwar entstanden in diesem Jahr höchstwahrscheinlich die beiden im vorigen Abschnitt besprochenen politischen Schriften; doch sind sie noch rein als Auswirkungen des in Bern gewonnenen Standpunkts zu betrachten, wie ja die eine selbst stofflich aus dem Berner Aufenthalt entsprungen ist; im Zusammenhang des gegenwärtigen Abschnitts können sie uns nur zeigen, daß die eben eingetretene Wandlung des Menschen noch weit entfernt ist, den politischen Denker zu ergreifen. Hat sie doch selbst den Philosophen noch längst nicht erreicht; erst im Spätsommer 98, erst nach der Fertigstellung der Schrift über die württembergische Verfassung, ist jene Wandlung soweit vorgeschritten, daß sie die gewaltsam weltformende Vernunftgewißheit der Kantisch-Fichteschen Sittenlehre nicht mehr neben sich erträgt und sie zu einem kritischen Gange herausfordert. Von der Zwischenzeit haben wir also nicht viel zu erzählen, immerhin doch einiges. In dem Blatt, das unter den erhaltenen jenem Brief vom 2. Juli zeitlich am nächsten steht, tritt zum erstenmal das „Schicksal" auf, das bisher bei Hegel nur in der ältesten Tübinger Handschrift, meist als „Notwendigkeit", wohl auch als „Vor-

sehung" oder „Schicksal", erschienen war. Damals in Tübingen hieß so die Macht, der sich der antike Mensch oder auch der wahre Christ freudig hingab; es ist eine der triebmäßigen Vorwegnahmen viel späterer Gedanken, an denen dieses Tübinger Stück überhaupt reich ist; mit ihren Genossinnen war dann auch diese Idee in Bern verschwunden. Das „Schicksal", wie es nun in Frankfurt zunächst auftaucht, ist etwas anderes: die unbekannte Macht, in der nichts Menschliches ist, von der der Einzelne leidet und der er sich, wenn er sich seiner Reinheit bewußt ist und Kraft genug hat, diese völlige Trennung zwischen sich und der Ursache seines Leidens ertragen zu können, mächtig gegenüberstellt, „ohne sich zu unterwerfen oder sonst eine Vereinigung mit ihm zu treffen, die mit einem mächtigeren Wesen nur eine Knechtschaft sein könnte". In dieser Vorstellung vom Schicksal erinnert noch nichts an „des Schicksals fromme Göttin", von der schon Hölderlins Jenaer Hyperion-Bruchstück wußte; eher gemahnt sie hier noch an die kurz zuvor von Schelling ausgesprochene; das Schicksal in der antiken Tragödie ist bei Schelling im Gegensatz zu den menschennahen Göttern das eigentlich Übernatürliche. So ist es hier bei Hegel ganz übernatürlich, „unbekannte Macht, in der nichts Menschliches ist", hinter deren Schilde sich nicht — wie in jenem Hölderlinschen Stück —, indem er die Waffen gegen uns kehrt, ein guter Meister birgt; es ist recht das Schicksal, wie es der Schreiber des Briefs vom 2. Juli 97 auffassen mußte, um den Bund mit ihm hintertreiben, keine Vereinigung mit ihm treffen zu können. Doch eben dieses Ichbewußtsein wird in seinen Grundfesten erschüttert werden, und da wird auch das Schicksal aufhören, jenes schlechthin Fremde, Außermenschlich-Übernatürliche zu sein. Das jenem Stück, dem die Stelle vom Schicksal entnommen wurde, zeitlich unmittelbar folgende läßt uns ahnen, in welcher Richtung die Erschütterung und Verwandlung jenes Bewußtseins des ewig Einsamen, seinen Bund mit den Menschen Hintertreibenden geschieht.

Es ist ein Bruchstück über die Liebe, das die dunkle Schwere des neuen Stils, der schon in jener Briefstelle bemerkbar wurde, voll entwickelt zeigt; an Platon gemahnend in der sinnlich-übersinnlichen Zweideutigkeit des Ausdrucks, doch anders als Platon die übersinnliche Bedeutung hineingeheim-

nissend nicht in das Bild der Liebessehnsucht, sondern in das der Liebesvereinigung. „Als Lebendige sind die Liebenden Eins.“ Weit zurück liegt mit einem Male jene „uneigentliche“ Liebe, deren „Wesen darin besteht, daß der Mensch in seiner innersten Natur ein Entgegengesetztes, Selbständiges ist, daß ihm alles Außenwelt ist, welche also so ewig ist als er selbst“: wir wissen, von wem hier „fabula narratur“. Anders die „eigentliche“ Liebe. Alles Unterschiedene sucht sie zu vereinigen; sie „zürnt über Individualität“; sie ist „Furcht vor dem Eigenen“. Wenn wir zuvor bei dem Brief vom 2. Juli 97 ahnen konnten, daß jene „höchste Subjektivität“, die „Furcht für das Eigene“, nur ein Augenblick in Hegels Entwicklung sein würde: hier sehen wir diese Stufe überstiegen. Bald wird nun auch der Schicksalsbegriff eine neue Färbung gewinnen. Doch im Augenblick war hier ein Ruhepunkt in der Gedankenbewegung eingetreten. Die Begriffe des Lebendigen, der Liebe, vor allem eben die neue Wertung der „Individualität“, des „Eigenen“: all das war jetzt weit genug entwickelt, um zu einer strengen Gesamtmusterung der bisherigen Ansicht vom Sittlichen zu drängen, und das hieß: zu einer Auseinandersetzung mit Kant. Ein äußerer Anlaß kam wohl hinzu: Kants Rechtslehre war soeben in zweiter Auflage mit einigen wichtigen Zusätzen erschienen. So ging Hegel, der vor kurzem die Arbeit über die württembergische Verfassung beendigt hatte, an eine Prüfung der Kantischen Sittenlehre auf Grund seiner neuen Begriffe. Wir kennen die Art dieser Kritik einigermaßen aus einer Wiederholung in den nun bald folgenden Stücken und aus Andeutungen von Rosenkranz, dem die heut verlorene Handschrift noch vorlag. Auch eine Kritik der Kantischen Staatslehre kam darin vor, und das einzige erhaltene Stück der ganzen Arbeit gehört erfreulicherweise diesem Teil an. So haben wir hier vielleicht Gelegenheit, zu sehen, ob die neuen Anschauungen schon kräftig genug geworden sind, um nicht bloß den allgemein ethischen, sondern den politischen Individualismus zu erschüttern und überhaupt die Staatsanschauung von dem Punkt, auf dem wir sie zuletzt in Bern angelangt sahen, schon wesentlich wegzurücken; in der kurz vorher entstandenen Schrift zur württembergischen Verfassung sowie in der vor einigen Monaten erschienenen Cart-Übersetzung war, wie wir uns entsinnen, noch nichts

davon zu bemerken gewesen. Um es gleich vorweg zu nehmen: in dem zu besprechenden Bruchstück auch nur an einem Punkte.

Kritisiert wird Kants Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche, die Hegel in richtiger, aber bedenklich gedrängter Zusammenfassung so wiedergibt: „Beide sollen einander in Ruhe lassen und gehen einander nichts an." Eine Ansicht, die im Grunde die uns wohl bekannte eigene Ansicht Hegels in Bern war. Nun aber bekämpft er sie selbst, und mit der Behauptung: eine solche reinliche Trennung sei nicht möglich. Und zwar nicht möglich, ganz einerlei, ob der Staat „das Prinzip des Eigentums hat" oder ob „sein Prinzip ein vollständiges Ganze" ist — noch völlig die uns von Bern her geläufige Unterscheidung der modernen Monarchie und der antiken Republik. Daß im zweiten Fall, wo der Staat ein vollständiges Ganzes zum Prinzip hat, Staat und Kirche unmöglich verschieden sein können — denn dasselbe Ganze, das im Staat das Herrschende ist, wird in der Kirche als ein Lebendiges von der Phantasie dargestellt — dies Idealbild der antiken Polis ist uns nach Bern nicht neu. Wohl aber muß uns nach Bern überraschen, daß auch für den modernen Staat eine Trennung nicht möglich ist, ja daß hier der Mensch „im Geist der Kirche handelnd, nicht nur gegen einzelne Staatsgesetze, sondern gegen den ganzen Geist derselben, gegen ihr Ganzes" handelt. Der Grund für diese Unvereinbarlichkeit ist, daß hier der Staat den Menschen „sehr unvollständig als einen habenden" voraussetzt, die Kirche aber den Menschen „als ein Ganzes", dem das „Gefühl dieser Ganzheit zu geben und zu erhalten" ist. Hier macht sich also die neue antikantische Anschauung des Menschen als einer unteilbaren Einheit geltend, welche, wie jede feste Trennung im Menschen, so auch seine Zertrümmerung „in einen besonderen Staats- und besonderen Kirchenmenschen" scharf ablehnt und deshalb dem Staate, der auf solchen „zertrümmerten" Menschen beruht, die Fähigkeit, „die überströmende Kirche von seinen Ufern abzuhalten", im allgemeinen gradhin abspricht. Das scheint allerdings schon ein Abstand gegen die begriffsgewisse Kühnheit des Berner Entwurfs, die nach Möglichkeit nicht viel fragte. Aber eine neue Lösung des Staatsproblems ist es gleichwohl nicht. Denn trotz der neuen Stellung in der Staats- und Kirchenfrage ist die Ansicht vom Verhältnis des Staats zum Menschen

in diesem einzig erhaltenen Bruchstück noch die alte. Damals in Bern war die Trennung von Staat und Kirche möglich und notwendig gewesen um der innerhalb des christlich-modernen Menschen bestehenden Kantischen Trennung willen. Jetzt in Frankfurt ist sie um der Unsittlichkeit eines solchen innermenschlichen Zwiespalts willen unmöglich. Aber damals wie jetzt ist der Mensch, der zwiespältige oder der ganze, Ausgangspunkt der Gedankenentwicklung. Nicht was der Staat für den Menschen ist, nicht was für ein Verhältnis der Einzelne zu diesem Ganzen hat, ist die Frage, sondern ganz wie ehemals wird dem Wesen des Menschen ein Staat angepaßt und vom Wesen des Menschen aus die Staatsfrage beantwortet. Daß „die einzelnen Menschen, die menschlichen Beziehungen in der Macht des Staates“ sind, das ist Hegel noch eine bloße Tatsache, die er weiß, die ihm aber für seine Ansicht vom Staat nichts bedeutet. Ganz klar wird das da, wo er den Staat, der die überströmende Kirche von seinen Ufern abhalten will, warnt: er werde dadurch „unmenschlich und ungeheuer“. Daß der Staat gar nicht so ohne weiteres die Pflicht hat, „menschlich“ und „geheuer“ zu sein — das wird dem Schreiber da nicht bewußt. Der Mensch ist noch das Maß des Staats. Es ist klar: zu einer Kritik der Kantischen Sittenlehre reicht der damalige Gedankenhausrat Hegels aus, zum Aufbau einer neuen Staatsanschauung noch nicht. Es fehlte ihm noch ein Begriff, durch den der Gedanke der inneren Einheit des Menschen in Beziehung treten konnte mit jenem andren der metaphysischen Vereinigung, der Überwindung der „Furcht für das Eigene“ durch die Liebe. Noch war jene Auflösung des „Eigenen“ im Ganzen der Welt gewissermaßen selber ein Geschehen in den fensterlosen vier Wänden des Ichs: das Bild der Liebe, unter dem der Denker den Vorgang zu fassen suchte, zeigt das schon; die Hingabe an die Welt und ihre Werte geschah selber noch im blinden Rausch des Selbstgefühls — ein Sprung ins Meer; noch war der Augenblick nicht gekommen, wo die Welt dem Menschen in scharf beleuchteter Gestalt entgegentrat, wo sie ihn zwang, ihr ins Auge zu sehen und vor ihrer „unmenschlich-ungeheuren“ Größe nicht zu scheuen; noch war der Begriff nicht entwickelt, der erst das Gefüge der Ideen, die das geplante religionsgeschichtliche Werk unterwölben sollten, schloß: ein Begriff für die wirkliche Welt in ihrem Verhältnis

zu dem neuen Bewußtsein. Die Ausbildung dieses Begriffs aber hebt nun an.

Wir entsinnen uns noch, wo wir zuletzt dem Gedanken des Schicksals begegneten. Das war zeitlich noch vor dem Erguß über die Liebe. Fremd und schroff, ein Übergroßes, die unbekannte Ursache seines Leidens, war das Schicksal damals dem Menschen erschienen, der seiner Reinheit bewußt sich ihm mächtig gegenüberstellte, ohne irgendeine Vereinigung mit ihm zu suchen. Wir hatten gesehen, wie das Selbstbewußtsein, dem das Schicksal in solcher Gestalt erscheinen mußte, in seiner inneren Einsamkeit entwurzelt wurde und wie es die Seligkeit der „Vereinigung“ zu ahnen begann. Wir hatten damals eine Erneuerung des Schicksalsbildes vorausgesehen. Jetzt, im Herbst 1798, tritt sie ein, und zwar in zwiefachem Zusammenhang.

Einige uns schon bekannte Entwürfe über Abraham und den Geist der jüdischen Geschichte werden nach mehr als Jahresfrist von Hegel aufs neue vorgenommen, um in endgültige Form übergeführt zu werden. Und nun unter der Herrschaft des Schicksalsbegriffs. In den Entwürfen war, soweit wir sehen, der geschichtliche Zusammenhang von Abraham und dem jüdischen Volk mehr als Gleichheit des Charakters, gleiche Vorstellung vom Göttlichen, gefaßt; unendlich tiefer offenbart sich Hegel jetzt dieser Zusammenhang als Einheit des Schicksals. Der Geist Abrahams ist die Einheit, die Seele, die alle Schicksale seiner Nachkommenschaft regierte. Zwar dieses Schicksal selbst in der besonderen Art, die es im jüdischen Bewußtsein annimmt, wird von Hegel hier ganz nach dem Bilde gezeichnet, das er selbst bis jetzt mit dem Schicksalsbegriff verband: es ist die besondere Form, sei es „der Waffenrüstung und des Streits“ oder der Art, wie der Mensch „Fesseln des Stärkeren trägt“; aber die Tragkraft des Begriffs erweitert sich; er hört auf, bloß das Verhältnis des Einzelmenschen zur „Ursache seiner Leiden“ zu bezeichnen: das Schicksal wird zum Einheitsband einer ganzen Volksgeschichte über die Zeiten hinweg. So erfahren wir, wie der ursprüngliche Geist der Nation, eben der Geist der Gottesverehrung Abrahams, die in knechtischer Abhängigkeit von einem fremden Wesen und feindseliger Vergewaltigung der Umwelt sich erschöpft, dem Volk immer wieder zum Schicksal wird; die anfangs herumschweiften,

werden seßhaft: sie unterliegen dem Schicksal, „gegen das ihre nomadischen Voreltern so lange angekämpft hatten und durch welchen Widerstand sie ihren Dämon und den Dämon ihres Volkes nur immer mehr verbittert hatten“. Von neuem ergreift sie ihr Schicksal, als sie in der Salomonischen Epoche, in deren „Abfall“ Hegel im Gegenteil einen Aufschwung sieht, schönere Geister ahnen und fremden Göttern dienen: sie können nicht Verehrer, nur Knechte dieser Götter werden. Wo sie sich ihrem Schicksal, dem alten Bund des odium generis humani, wieder unterwerfen, da „wacht ihr Gott wieder auf“. Als der nationale Dämon erschlafft, kehrt sich die Geißel seines Schicksals durch seine eigenen Hände wider ihn selbst. Es ist „das Schicksal Macbeths, der aus der Natur selbst trat, sich an fremde Wesen hing und so in ihrem Dienste alles Heilige der menschlichen Natur zertreten und ermorden, von seinen Göttern ... endlich verlassen, und an seinem Glauben selbst zerschmettert werden mußte“. — So ist hier das Schicksal eines Volks gefaßt: vom Geist des Stammvaters ursprünglich ausgehend, wie Kreise von dem ins Wasser geworfenen Stein; diesen ursprünglichen Geist des Volks nachher selber beherrschend; dort wo er eigene Wege gehen will, ihn dämonisch auf den alten Pfad zwingend; ein verbitterter Dämon, wo er sich ihm zu entziehen sucht, ein wiederaufwachender Gott, wo er sich ihm aufs neue unterordnet; endlich ihn durch den Fanatismus dieser Unterordnung selbst mit sich in den Abgrund reißend.

Das erste große Beispiel der eigentümlich Hegelschen Geschichtsdeutung liegt vor uns; das erste Probestück seiner Kunst, Edelgestein vergangnen Geschehens zur goldenen Kette zu fassen. Aber weiter nichts. So wichtig der Aufsatz für die Entwicklung des Schicksalsbegriffs ist, so stark durch die junge Kraft dieses Begriffs die Geschichtsauffassung hier gelenkt wird, so wenig Einfluß hat er doch auf die Vorstellungen vom Staat, vor allem auf die uns augenblicklich im Kern der Untersuchung stehende vom Verhältnis des Einzelmenschen zum Staat. Was der Aufsatz darüber enthält, geht von den alten und uns bekannten Wegen noch um keinen Schritt ab. Noch immer ist Freiheit der Bürger der „große Zweck“ einer Gesetzgebung; noch immer sind politische Gesetze einerlei mit Freiheitsgesetzen; noch immer ist die Republik das Staatsideal, denn die

Einführung der Monarchie in einen freien Staat wirft alle Bürger zu Privatpersonen herab; und wieder lautet, in einem der Ausführung fast gleichzeitigen Merkblatt, ganz wie in dem ja ebenfalls nicht lange vorher entstandenen Bruchstück der Kantkritik, das Schlußurteil über den schlechten Staat, daß er „ein Fremdes, außer dem Menschen" ist, — „unmenschlich" hatte es in der Kantkritik geheißen. Eben aber in dem Winter, in dem wir jetzt stehen, bereitet sich eine letzte Vertiefung des Schicksalsbegriffs vor, die hier weiterführen sollte.

In dem Aufsatz über die Juden war der Schicksalsbegriff in ein geschichtliches Leben eingewachsen. In einer anderen Handschrift geht er nun die im späteren Verlauf folgenreichere Verbindung ein mit dem persönlich-ethischen Leben. Es geschieht im Zusammenhang neu aufgenommener Untersuchungen über die Geschichte des Christentums, zu denen die über das Judentum als Einleitung dienen sollten und die der Herausgeber unter der Überschrift „der Geist des Christentums und sein Schicksal" zusammengefaßt hat. Abermals fühlt sich Hegel gedrängt, den Inhalt der Lehre Jesu zu begreifen. Wie er einst in Bern Jesus, und, was er jetzt einsieht, vornehmlich den Jesus der Synoptiker, zum Verkünder Kantischer Grundsätze gemacht hatte, so legt er jetzt, wo diese Kantische Ethik ihm selbst ein überwundener Standpunkt ist, seine eigene Überwindung Kants und sein eigenes neues sittliches Bewußtsein in den johanneischen Jesus hinein. Vergebung der Sünden — heißt es in diesen ganz ungebändigt über das Papier hingegossenen Sätzen — ist nicht Aufhebung der Strafe, sondern durch Liebe versöhntes Schicksal. Schuld und Strafe müssen „ganz notwendig" miteinander zusammenhängen; deshalb ist die Tat die Strafe in sich selbst; soviel ich mit der Tat anscheinend-fremdes Leben verletzt habe, soviel habe ich eigenes verletzt; Leben ist als Leben nicht vom Leben verschieden; das verletzte Leben steht mir als Schicksal gegenüber. Dies Schicksal kann versöhnt werden, denn eine Trennung, die ich selbst gemacht habe, kann ich auch vernichten. Der Sünder ist eben — um eine etwas spätere Formulierung heranzuziehen — mehr als ein Sünder, er ist Mensch; Verbrechen und Schicksal ist in ihm, und wenn er in der Liebe wieder zu sich selbst zurückkehrt, unter ihm. So stellt Hegel im ersten Entwurf — denn auch dem letzten Satz, den wir aus der

abschließenden Fassung übernahmen, entspricht eine Stelle des Entwurfs — so also stellt Hegel hier den Begriff des persönlichen Schicksals auf, das mit der Tat des Menschen eins ist, dem sich der Mensch entfremdet und wieder versöhnt. Derart hat sich jetzt das Bild des Schicksals im Gebiet des persönlichen Lebens gewandelt. Aus dem Schicksal, das unbekannt und fremd dem Menschen gegenüberstand, ist ein Wesen geworden, das dem Innersten dieses Menschen nahe verwandt ist. Hier wie in dem zuvor betrachteten Bilde des Schicksals eines Volks sind Schicksal und Träger des Schicksals eng aneinandergerückt, hier wie dort ist Trennung vom Schicksal Schuld, Wiedervereinigung Sühne. Welche von beiden Bedeutungen des Begriffs, die geschichtliche oder die ethische, älter ist, dafür geben die Handschriften keinen Anhalt; und auch sachlich möchte ich bei der engen Verschlingung begrifflichen und geschichtlichen Denkens, die dem jungen Hegel eigentümlich ist, keine Vermutung nach der einen oder anderen Seite wagen. Hier wie dort ist auch nur ein erster Ansatz gemacht zu der Vertiefung, welche der Schicksalsbegriff im Laufe dieses Winters nun dadurch erfahren soll, daß die beiden Richtungen, die sich bisher der neuen Vorstellung bedient hatten, die geschichtliche und die ethische, sich an einer gemeinsamen Aufgabe versuchen: daß vom Schicksal als einem Inhalt der Lehre Jesu weitergeschritten wird zur Frage nach dem Schicksal Jesu selber. Dieser neuen Wendung folgen wir nun.

Der Hauptentwurf zum Geist des Christentums, dem wir eben nachgingen, ebenso wie ein etwas späterer, ja selbst die ältesten Teile der Ausarbeitung machten keinen Versuch, den neuen Schicksalsbegriff auf Jesus selbst anzuwenden. Wohl hatte sich mit der Lehre auch die Persönlichkeit Jesu geändert. Sein Wesen war nicht mehr, oder nur in den allerfrühesten Teilen des ersten Entwurfs, verkörperte Selbstbestimmung, Selbsttätigkeit; es ging nicht mehr rein auf im Kampf gegen Zeit und Umwelt. Sondern mit Vorliebe war Hegel auf solchen Zügen der jüdischen Geschichte und des evangelischen Berichts verweilt, welche eine Deutung erlaubten im Sinne jener ihm selbst so wohlvertrauten Bewußtseinshaltung, wo der Mensch ein leidvolles Glück darin findet, sich vor dem Einfluß der Menschen zu bewahren und einen Bund mit ihnen zu hintertreiben. So verschwindet jetzt aus der Schilderung der Essener auch das

Entweder-Oder von Feindschaft und Gleichgültigkeit gegen die „Objekte", wozu wir die anfängliche Auffassung der Sekte als Kämpfer gegen die Zeit schon abgeschwächt gesehen hatten; sie lassen sich nunmehr mit dem Jüdischen ganz unzweideutig „nicht in Kampf ein, sondern ließen es beiseite liegen". Und Jesus verlangt nun, wir sollen wir selbst sein, jede Abhängigkeit, jeden Bund mit den Objekten verschmähen; auch um die Not, mit der doch selbst, wer jeden Bund mit den Objekten verschmäht, einen Bund machen muß, unbekümmert bleiben; seinen Jüngern müsse eine ihrer Freuden sein, von der Welt verfolgt zu werden, der sie ihre Entgegensetzung gegen sie zeigen müssen; er reißt sie aus allen menschlichen Verhältnissen, allen heiligen Beziehungen des Lebens. — So die neue Persönlichkeitsforderung.

Aber die Gesamtansicht des Lebens Jesu hatte Hegel zu Anfang des Entwurfs noch ganz im Sinne seiner früheren Niederschriften gegeben: „es mußte endlich einer auftreten, der das Judentum selbst geradezu angriff, aber weil er in den Juden nicht fand, das ihm geholfen hätte, es zu bestreiten, das er hätte festhalten, und mit welchem er es hätte stürzen können, so mußte er untergehen, und unmittelbar auch nur eine Sekte gestiftet haben". Nach der Verinnerlichung des Persönlichkeitsgedankens, die im Laufe dieses Entwurfs sich abzeichnete, und weiter vor allem nach der hier und in dem Aufsatz über den Geist des Judentums angebahnten Erneuerung des Schicksalsbegriffs setzt nun die Umbildung der Ansicht vom Leben Jesu ein; ihren Anfang ergreifen wir in der ältesten Schicht der Ausführung, welche herauszulösen die Handschrift erlaubt. Breit wird da zunächst der uns aus dem Entwurf schon bekannte sittliche Begriff des Schicksals und seiner Versöhnung als Inhalt der Lehre Jesu entwickelt; schon hier aber erscheint eine uns neue Wendung: „das Schicksal ist entweder aus eigener oder anderer Tat entstanden". Bisher haben wir im Schicksal nur die Überwindung des Strafbegriffs kennen gelernt und es so nur im Zusammenhang der Begriffe Sünde, Schuld — also menschlicher Tat — verstanden; nun hören wir: es kann dem Menschen auch im Leiden erwachsen. „Wer einen ungerechten Angriff leidet, kann sich wehren und sich und sein Recht behaupten, oder auch sich nicht wehren; mit seiner Reaktion,

sie sei Dulden oder Kampf, fängt seine Schuld, sein Schicksal an." Sie sei Dulden oder Kampf! Der neue Schicksalsbegriff hat seine Herrschaft ausgedehnt auch über jene Seele, die — nach den Worten des Briefs vom 2. Juli 97 — ihren Bund mit der Welt hintertreibt; auch solche leidende „höchste Subjektivität" vermag doch der Gewalt der Welt nicht zu entgehen; sie selbst, die nicht im Kampf gegen das Ewig-Tote aufsteht, nein bloß duldend seinem ungerechten Angriff stille hält, ist eben hierin, eben in diesem Leidenswillen, schuldig geworden und so einem Schicksal unterworfen. Aufgeben der Rechte und Kampf für Rechte — beides ist ein gleich „unnatürlicher" Zustand. Und so entspringt nun plötzlich, mitten im Verlauf der Ausführung, die Idee eines Schicksals Jesu; einige hingeworfene Merkzeilen überliefern uns ihre älteste Fassung:

„Schicksal Jesu — Entsagung der Beziehungen des Lebens — a) bürgerlicher und ziviler, b) politischer, c) Zusammenleben mit anderen Menschen — Familie, Verwandte, Ernährung.

Das Verhältnis Jesu zu der Welt teils Flucht, teils Reaktion, Bekämpfung derselben. Solang und soweit Jesus die Welt nicht verändert hatte, soweit mußte er sie fliehen."

Es liegt zutage, wie die neueste Entwicklung des Schicksalsbegriffs, wonach auch stummes Leiden Schuld ist und Schicksal heraufbeschwört, hier schon mithineinspielt; zunächst freilich ohne die ältere Auffassung, die im Verhältnis Jesu zu der Welt den Kämpfer sah, zu erschüttern. Diesem Übergangscharakter der Skizze entspricht die Ausführung. Auch da wird wohl die „Entsagung der Beziehungen des Lebens" breiter als bisher in den Vordergrund des Bildes gerückt, aber das Gesamtergebnis zeigt beide Auffassungen, ältere und neuere, noch nebeneinander: „Indem es Jesus verschmähte, mit den Juden zu leben, aber mit seinem Ideal zugleich immer ihre Wirklichkeiten bekämpfte, so konnte es nicht fehlen, er mußte unter diesen erliegen"; das alte Bild des Kämpfers ist noch unverdeckt; und dem entspricht wieder vollkommen, daß Jesus in diesem Zusammenhang noch „für einen großen Plan schwärmt"; zum letzten Mal macht sich hier die aufklärerische Betrachtung des Lebens nach Plan und Absicht bemerkbar.

Zum letzten Mal. Denn noch im gleichen Winter, als Hegel die Handschrift mit einer ersten Schicht großer Zusätze bereichert

und ausgedehnte Abschnitte ganz umschreibt, vollzieht sich, man möchte fast sagen: was sich vollziehen mußte. War in der ersten Niederschrift eine Vertiefung des Schicksalsgedankens angebahnt, welche Schuld auch im Leiden sah und bald mit ihm als der höchsten Schuldlosigkeit grade die höchste Schuld, mit der Erhabenheit über alles Schicksal gerade das höchste, unglücklichste aller Schicksale verbunden sehen wird: so beginnt jetzt der sich vollendende Schicksalsbegriff die Betrachtung des Lebens Jesu ganz und ausschließlich zu beherrschen.

„Empedokles, durch sein Gemüt und seine Philosophie zu Kulturhaß gestimmt, zu Verachtung alles bestimmten Geschäfts, alles nach verschiedenen Gegenständen gerichteten Interesses, ein Todfeind aller einseitigen Existenz und deswegen auch in wirklich schönen Verhältnissen unbefriedigt, unstät, leidend, bloß weil sie besondere Verhältnisse sind ..." — dies der Eingang von Hölderlins erstem Plan seiner Tragödie und, diesem ersten Entwurf zufolge, die Wurzel ihres tragischen Ganges von Schuld zu Schicksal. Und so lauten die Worte, mit denen Hegel die neue Behandlung des Schicksals Jesu in der endgültigen Fassung des Abschnitts seiner Arbeit einführt: „Diese Beschränkung der Liebe auf sich selbst, ihre Flucht vor allen Formen, wenn auch schon ihr Geist in ihnen wehte, oder sie aus ihm entsprängen, diese Entfernung von allem Schicksal ist gerade ihr größtes Schicksal; und hier ist der Punkt, wo Jesus mit dem Schicksal zusammenhängt, und zwar auf die erhabenste Art, aber von ihm litt." In der älteren Fassung des Schicksals Jesu war das „Verschmähen der Formen des Lebens" noch so begründet worden, sie seien alle, auch die schönsten, „befleckt", „verunreinigt", „entweiht" gewesen. Eben diese Begründung und überhaupt alle besondere Begründung ist jetzt verschwunden; die „Flucht" gilt allen Formen schlechthin, weil sie Formen sind; einerlei, ob sie an sich „unrein" sind: „für die Liebe" sind sie es auf jeden Fall.

Alles was früher für Hegel im Leben Jesu Wirksamkeit und Tat war, wird jetzt so weit wie nur möglich zurückgedrängt. Nachdem sein erster Aufruf unter den Juden keinen Glauben gefunden hatte, läßt er das Schicksal seiner Nation unangetastet stehen; soweit er die Welt nicht verändert sieht — „verändert hatte" hieß es, wesentlich tatgläubiger, noch in der Urskizze —,

soweit flieht er sie. Mit dem Staat steht er in dem einzigen Verhältnis, innerhalb seiner Gerichtsbarkeit sich aufzuhalten, und der Folge dieser Macht über ihn unterwirft er sich — mit Bewußtsein leidend. Da er mit Bewußtsein vom Staate litt, so ist mit diesem Verhältnis zum Staate schon eine große Seite lebendiger Vereinigung . . abgeschnitten. Was an . . Mannigfaltigkeit froher und schöner Bande verloren geht, ersetzt sich durch Gewinn an isolierter Individualität und dem engherzigen Bewußtsein von Eigentümlichkeiten. Aus der Idee des Reiches Gottes sind zwar alle durch einen Staat gegründeten Verhältnisse ausgeschlossen, welche unendlich tiefer stehen als die lebendigen Beziehungen des göttlichen Bundes, und von einem solchen nur verachtet werden können, aber wenn er vorhanden war und Jesus oder die Gemeinde ihn nicht aufheben konnte, so bleibt das Schicksal Jesu und seiner ihm hierin treu bleibenden Gemeinde ein Verlust an Freiheit, eine Beschränkung des Lebens, eine Passivität in der Beherrschung durch eine fremde Macht. ... Das Schicksal Jesu war, vom Schicksal seiner Nation zu leiden, entweder es zu dem seinigen zu machen und ihre Notwendigkeit tragen .. und seinen Geist mit dem ihrigen zu vereinigen, — aber seine Schönheit, seinen Zusammenhang mit dem Göttlichen aufzuopfern, oder das Schicksal seines Volkes von sich zu stoßen, sein Leben aber unentwickelt und ungenossen in sich zu erhalten. ... Die Existenz des Jesus war also Trennung von der Welt und Flucht von ihr in den Himmel ... zum Teil Betätigung des Göttlichen und insofern Kampf mit dem Schicksal, teils in Verbreitung des Reiches Gottes.., teils in unmittelbarer Reaktion gegen einzelne Teile des Schicksals, so wie sie an ihn gerade anstießen; außer gegen den Teil des Schicksals, der unmittelbar als Staat erschien, und auch in Jesu zum Bewußtsein kam, gegen welchen er sich passiv verhielt.

Wir dürfen da abbrechen; denn wir wollen hier keine erschöpfende Gesamtdarstellung dieser Hegelschen Schrift geben. So verfolgen wir für jetzt nicht mehr weiter, wie dies Schicksal Jesu seine Kreise zieht, wie es zum Schicksal der Gemeinde, endlich zum geschichtlichen Grundwesen der christlichen Kirche wird: deren Schicksal es ist, daß Kirche und Staat . . nie in Eins zusammenschmelzen können. Dies mag vorläufig auf sich beruhen, denn in dem soeben vorgeführten Abschnitt greifen wir

den Wendepunkt der Hegelschen Staatsanschauung mit Händen. Der Staat als Teil des Schicksals! Und Schicksal in der hochgespannten Bedeutung, zu der sich das Wort um jene Zeit bei Hegel entwickelt hatte: das Ganze des Lebens, wie es dem Einzelnen entgegentritt, ein Unvermeidbares, dem er sich nicht entziehen kann — denn nicht bloß ein „Bund“ mit der Welt schafft die „Möglichkeit eines Schicksals“; auch wer den Bund mit ihr hintertreibt, wer über alles Schicksal erhaben ist, auch den trifft das Schicksal, und das allererhabenste, das Schicksal eben dieser höchsten Schuld, welche in der höchsten Schuldlosigkeit besteht: wer sein Leben retten will, der wird es verlieren. Ein Unvermeidliches also ist dies Schicksal, dem sich der Einzelne nicht bloß nicht entziehen kann, nein dem er sich nicht entziehen darf. Ganz groß steht es da.

Und dieses Schicksals ein Teil ist der Staat!

Das ist der Augenblick, wo jede Staatsansicht, die den Einzelnen vor dem Ganzen sähe, ein Unding geworden ist. Undenkbar, daß, was „Schicksal“ in diesem ungeheuren Sinne ist, noch Vertrag sein könnte. Der Staat ist da über alle Abhängigkeit vom Einzelmenschen hinausgewachsen. Und ebenso wird jetzt der Denker im Staat mehr und anderes finden, als den Bürgen der Menschenrechte, und wird sich nicht mehr unterwinden, Gerechtigkeit als höchsten Maßstab an seine Ordnungen zu halten. —

Unmittelbar nachdem Hegel sich auf den verschlungenen Pfaden, auf denen wir ihm folgten, zu jenem Ausblick vorgearbeitet hatte, Anfang 1799, wandte er die Augen von neuem auf die staatliche Wirklichkeit, die ihn umgab. Wie mag sie sich jetzt vor ihm ausgebreitet haben? Ein kostbares Stück des Nachlasses erlaubt, die Frage zu beantworten.

Noch tagt der Rastatter Kongreß. Das Reich soll die Kosten der Niederlage seiner Vormacht zahlen. Der Frankfurter Hauslehrer hatte in jenen Jahren den Krieg recht greifbar nahe gehabt; noch 1797 war Hoche einmal bis nach Frankfurt vorgedrungen; noch nicht ein Jahr war es her, daß Hegel bei einem Aufenthalt in Mainz um den ruhigen Strom alles verwüstet und zerstört gesehen hatte — „kein Dorf an seinen Gestaden, dessen Hälfte nicht in Trümmern läge, dessen Turm und Kirche noch ein Dach, mehr als die kahlen Mauern hätte“. Nun also

richtet er seinen Blick, angezogen eben durch die Rastatter Verhandlungen, auf ihren Gegenstand, das Deutsche Reich und seine Verfassung. Es ist uns der Eingang der Schrift und aus dem Folgenden ein einzelnes Blatt erhalten. Schon auf der ersten Seite finden wir uns, wenn wir etwa von der doch kaum dreiviertel Jahr zuvor entstandenen Schrift über die württembergische Verfassung herkommen, unter einem ganz anderen Himmel. Der sichere weltverbessernde Wille, der aus jener Schrift sprach, ist tiefer Entsagung gewichen. Es liegt ein unbeschreiblicher Hauch von Schwermut über diesen Seiten; ein Schauen eines schweren Gesichts, das sich nicht von dem Seher wegheben will. „Die folgenden Blätter sind die Stimme eines Gemüts, das ungern von seiner Hoffnung den deutschen Staat aus seiner Unbedeutendheit emporgehoben zu sehen, Abschied nimmt, und noch vor dem gänzlichen Scheiden von seinen Hoffnungen seine immer schwächer werdenden Wünsche sich nocheinmal lebhaft zurückrufen und seines schwachen Glaubens an die Erfüllung derselben noch einmal im Bilde genießen wollte." So gestimmt betrachtet Hegel die außer den Despotien elendeste aller Verfassungen, von deren Mängeln der durch die fortdauernden Friedensunterhandlungen geendigte Krieg jedem die lebhafteste Empfindung gegeben hat. Einen seiner Lieblingsgedanken, den er auch in der württembergischen Verfassungsschrift und in der großen theologischen Arbeit bringt, findet er hier wieder bestätigt: eine Revolution entsteht, wenn der Geist aus einer Verfassung gewichen ist; diesmal sinnt er unter dem Druck des Schicksalsglaubens, der auf ihm lastet, dem Wesen eines solchen Zustandes selber nach, nicht wie früher dem Suchen und Streben, das daraus erwächst. „Das Gebäude der deutschen Staatsverfassung ist das Werk der Weisheit von Jahrhunderten, es wird nicht vom Leben der jetzigen Zeit getragen; das ganze Schicksal mehr als eines Jahrtausends ist in ihm enthalten; und die Gerechtigkeit, Tapferkeit, die Ehre und das Blut, die Not längst verwester Geschlechter wohnt noch in ihm ... es steht isoliert vom Geiste der Zeit in der Welt." Der so schreibt, hat gelernt, unter der Last der Geschichte zu stöhnen. Das steil ummauerte Ich, dessen dunkle Tiefen in den verflossenen Monaten das Ziel seines Sinnens gewesen waren — wie sie in diesen Jahren die Blicke der jungen romantischen Schule immer wieder anlockten

und wie sie damals in Hegels persönlichster Nähe dem Dichter des Empedokles sich zur Tragödie formten — dies Ich gibt dem Schreiber jetzt die Farben zur Schilderung des geschichtlichen Grundwesens der deutschen Verfassung: „Es ist noch die Sage von der deutschen Freiheit auf uns gekommen, von der Zeit, da in Deutschland . . der Einzelne ungebeugt von einem Allgemeinen für sich stand, und seine Ehre und sein Schicksal auf ihm selbst beruhend hatte, in seinem Sinn und Charakter seine Kraft an der Welt zerschlug, oder sie sich zu seinem Genuß ausbildete — da der Einzelne durch Charakter zum Ganzen gehörte, aber in seiner Betriebsamkeit und Tat, in seiner Gegenwirkung gegen seine Welt vom Ganzen nichts litt, sondern ohne Furcht und ohne Zweifel an sich, nur durch seinen Sinn sich beschränkt." Aber über diesen Einzelnen, der vom Ganzen, vom Allgemeinen nichts „leidet" — erinnern wir uns wohl der Belastung dieses Wortes „leiden": es ist das Wort, welches auch das Verhältnis der schönen Seele, der höchsten Schuldlosigkeit, zur umgebenden Welt bezeichnet — über diesen Einzelnen wird nun das „Allgemeine" Herr oder sollte es wenigstens werden; denn eben daß dies im Deutschen Reich nicht geschehen ist, daß hier die Einzelnen sich ihre Rechte selbst erworben, sie nicht „vom Allgemeinen, vom Staat als Ganzem" zugeteilt erhalten haben, daß das deutsche Staatsrecht nach seinem ursprünglichen Rechtsgrund Privatrecht ist, — das ist die Ursache des hoffnungslosen Zustandes. Und diese Macht des Allgemeinen über das Einzelne, des Staats über den Menschen, ist nun überhaupt der bejahte Staatsgedanke, der jetzt hinter Klage, Schilderung und Tadel steht. Im Kampf zwischen Teil und Ganzem, der noch im Sommer sich zugunsten des Teils zu entscheiden schien, hat jetzt, nach den Gedankenverschiebungen der letzten Monate, das Ganze endgültig gesiegt. Souveränität ist der „notwendige Charakter" des Staats geworden. Im Namen der Gerechtigkeit hatte Hegel vor kurzem die Verbesserung der württembergischen Verfassung verlangt; „discite justitiam moniti" stand am Eingang seiner Veröffentlichung über die Vergewaltigung der alten Rechte des Wadtlandes durch die Berner Aristokratie; nun hat er ein Staatsgebilde vor sich, das vollkommen scheinen könnte, da „jedes Recht eines Anteils an der Staatsgewalt aufs genaueste bestimmt ist", eine Verfassung, deren Prinzip, deren Seele

Gerechtigkeit ist; und die Anschauung des traurigen Ergebnisses einer solchen Verfassung, wo das ganze Staatsgebäude ruht auf der Erhaltung der unverletzlichen Rechte der Trennung des einzelnen Standes vom Ganzen, macht, daß der Satz „Gerechtigkeit ist das Prinzip, die Seele der Verfassung", der noch vor wenig Monaten Ausdruck höchster Bewunderung gewesen wäre, jetzt mit der Stimme des bittersten Hohnes ausgesprochen wird: an dem Staat, der als „Schicksal" des Einzelnen erkannt ist, gleitet der Maßstab der Gerechtigkeit ab.

Wir wissen nicht, wie weit diese erste Fassung der Arbeit damals gediehen ist, auch nicht, ob sie sich mit der Schilderung des Zustands begnügt hat, oder ob sie wie später, als Hegel sie wieder aufnahm, in Reformgedanken mündete. Daß Hegel zuerst einen solchen Schluß beabsichtigt hat — seinen schwachen Glauben an die Erfüllung seiner Hoffnungen noch einmal im Bilde zu genießen — ist immerhin wahrscheinlich; wahrscheinlich auch, daß er dann doch bald auf diese Absicht verzichtete: er hat den Absatz, der sie aussprach, sehr bald, wohl noch ehe der Wiederausbruch des Krieges ihn die Blätter beiseite legen ließ, getilgt. Das einzige erhaltene Blatt der Fortsetzung fragt wohl: „Sollte sich Deutschlands Gang nicht noch am Scheidewege zwischen Italiens Schicksal und der Verbindung zu Einem Staate befinden?" und verweist auf „zwei Umstände", welche Hoffnung zu dem letzteren geben — ohne daß übrigens für uns schon ersichtlich würde, welches diese Umstände wären, „die als Tendenz wider sein auflösendes Prinzip angesehen werden können." Aber wie Hegel die Frage einführt, das läßt aufs neue erkennen, wie weit die ganze Stimmung der Niederschrift ablag von allem Reformmut: Ist der Trieb sich zu isolieren „das einzige bewegende Prinzip im Deutschen Reiche, so befindet sich Deutschland in unaufhaltsamem Sinken in den Abgrund seiner Auflösung, und eine Warnung dafür würde zwar Eifer, aber zugleich die Torheit einer unnötigen Mühe zeigen". Das ist nicht mehr der Mann, der von der „Angst, die muß" zu dem „Mut, der will" hinführen möchte. Und die herrschende Vorstellung des Staats als Schicksals ließ, gemäß dem Zusammenhang von Schicksal und Charakter, wohl bewegende Prinzipien und Tendenzen dawider als unveränderliche Mächte im Schoße des Staats gelten, aber sie war noch nicht geneigt,

dem Staat schon eigenes, unbeschränktes Leben, Wandlungs- und Entwicklungsfähigkeit über alle eingeborenen „Prinzipien“ hinaus zuzutrauen; sie wußte noch nichts von einer Allmacht der Geschichte. Sie formte wohl überhaupt zunächst mehr die dem Menschen zugekehrte Seite des neuen Staatsbildes: nur das Recht des Staats über den Einzelnen war in ihr gemutet und bald in diesen Blättern über die Reichsverfassung zutage gefördert; auch in dem Wort Souveränität scheint Hegel noch kaum etwas anderes zu betonen als die Macht des Ganzen über seine Teile, noch nicht die Selbständigkeit, die Macht dieses Ganzen über sich selbst und nach außen. Überhaupt aber rang Hegel auch noch in der folgenden Zeit mit jener schmerzvoll duldenden Haltung zu Welt und Leben; keineswegs hatte er das „Leiden“ vom Ganzen, von der Welt, weil er es als Schuld hatte sehen lernen, schon auch persönlich hinter sich geworfen; und wie tief so auch noch die Staatsanschauung in die persönliche Wirrnis, der sie ihr neues Leben dankte, verstrickt war, wie wenig sie sich schon zu einer ganz gegenstandsklaren Gestalt verfestigen konnte — das wird uns eine Handschrift zeigen, die uns um so wichtiger sein muß, als sie auf mehr als ein Jahr hinaus das einzige sichere Überbleibsel darstellt.

Es ist abermals der Anfang einer Schrift über die Reichsverfassung. Doch wird das bloß aus den letzten Zeilen, kurz vor dem Abbruch, deutlich; der unmittelbar politische Ausgangspunkt, den die erste Fassung der Schrift in den Rastatter Friedensverhandlungen und ihrem zu erwartenden Ergebnis für das Reich fand, liegt jetzt, wo der Krieg wieder erneuert ist, nicht mehr vor. Und auch vom Krieg ist nicht die Rede, sondern aus höchst dunklen und schwerflüssigen Gedankenbewegungen über die Stellung des einzelnen Menschen in der gegenwärtigen Zeit erhebt sich am Ende in unerwarteter Wendung der eigentliche Gegenstand: die Verfassung des Reichs.

Wieder umschreibt Hegel die uns schon bekannten Linien des Zustandes, wo der Geist sich in den alten Formen nicht mehr heimisch fühlt. Die Aufmerksamkeit des Denkers richtet sich diesmal auf die Stellung des Einzelnen in einem solchen Zustand. Er findet gegenwärtig in dem dumpfen Drang der aufgewühlten Massen und Einzelnen nach Veränderung und der Sehnsucht der im Lichte der Idee wandelnden Geister nach

„Leben" ein Streben gegenseitiger Annäherung. Jene streben aus ihrer Gefangenschaft im Wirklichen heraus nach klarem Bewußtsein, diese nach Verwirklichung des im Geist Erschauten; so begegnen sie sich auf halbem Wege. Es ist der Gegensatz, den Hölderlin in dem Freundespaar seines Romans verkörpert hatte: Alabanda ist hier der stark triebhafte Edelrevolutionär; Hyperion wird von ihm in seine Kreise gerissen — von ihm, den zu dem zartgeistigen Freunde eine rührende Liebe, eine Sehnsucht nach seiner unbefleckbaren Reinheit zieht. Der eigentümliche Gegensatz dieser beiden Gestalten mag Hegel hier und im folgenden vorgeschwebt haben: „Er", so schildert Hyperion im Roman selbst das Verhältnis, „er, vom Schicksal und der Barbarei der Menschen heraus vom eigenen Hause unter Fremden hin und her gejagt, von früher Jugend an erbittert und verwildert, und doch auch das innere Herz voll Liebe, voll Verlangens, aus der inneren rauhen Hülse durchzudringen in ein freundlich Element; ich, von allem schon so innigst abgeschieden, so mit ganzer Seele fremd und einsam unter den Menschen, so lächerlich begleitet von dem Schellenklange der Welt in meines Herzens liebsten Melodien; ich, die Antipathie aller Blinden und Lahmen, und doch mir selbst zu blind und lahm, doch mir selbst so herzlich überlästig in allem, was von ferne verwandt war mit den Klugen und Vernünftlern, den Barbaren und den Witzlingen — und so voll Hoffnung, so voll einziger Erwartung eines schönern Lebens."

Von den Hyperion-Naturen, von denen also, „welche die Natur zur Idee in sich hervorgearbeitet haben", ist nun in der Hegelschen Handschrift zunächst weiter die Rede und in merkwürdig bekenntnishafter Weise: sie „können nicht allein leben, und allein ist der Mensch immer, wenn er auch seine Natur vor sich selbst dargestellt, diese Darstellung zu seinem Gesellschafter gemacht hat, und in ihr sich selbst genießt; er muß auch das Dargestellte als ein Lebendiges finden". Sie können nicht „allein" leben! Der Schritt ist geschehen, der noch über das Schuldbewußtsein der „höchsten Subjektivität" hinausführt. Denn bei jenem Schuldbewußtsein war Hegel im Winter 98 auf 99 haften geblieben; wohl war damit die innere Einsamkeit, die „höchste Subjektivität", zu der er sich in dem Brief vom 2. Juli 97 bekannt hatte, endgültig verneint; aber diese Verneinung führte damals

nicht weiter; sie blieb schmerzliche Unterwerfung unter ein Schicksal, das dem menschlichen Leiden gegenüber immer Recht hat — denn „nie hat die Unschuld gelitten, jedes Leiden ist Schuld“; sie lehrte den Staat als einen Teil dieses allzeit notwendigen und gerechten Schicksals fassen und verlieh ihm Herrschgewalt über den Menschen; sie behielt so einen schmerzlichen Zug; es war keine freudige Unterwerfung unter das Schicksal der Welt, kein amor fati, obgleich das Fatum als das allein Berechtigte gewußt und gefühlt war. Und doch lag es eigentlich in der inneren Richtung dieser Ideen, daß der Schritt zur Freudigkeit, zur völligen Versöhnung des Menschen mit der Welt, getan wurde; schon damals war das Schicksal in der Aussöhnung des Menschen mit sich selbst durch die „Liebe“ versöhnt worden; doch blieb das ein Ausgleich innerhalb der Mauern des Ichs, sozusagen noch ohne äußere Folgen. Jetzt aber bereitet sich eine Versöhnung vor, die über das Ich wahrhaft hinausführt; der Mensch hat hier endlich aufgehört, seinen Bund mit der Welt hintertreiben zu wollen, er will nicht mehr „allein sein“, er will das in sich Dargestellte, seine eigene „zur Idee hervorgearbeitete“ Natur auch außer sich, als ein Lebendiges finden. Der Trieb und Wille zu jenem so lang verschmähten Bunde mit der Welt ist in unserem Helden aufgegangen, fortan die bestimmende Kraft seines Lebens.

Aber freilich erst der Trieb und Wille. Und so sehen wir diesen Willen nun hier noch unsicher, noch an sich selber zweifelnd, und ungewiß vor allem über den Punkt, wo er seinen Hebel ansetzen solle. Die zwiespältige Lage des Menschen, „den die Zeit in eine innere Welt vertrieben hat“, wird geschildert. Der Stand dieses Menschen kann entweder, wenn er sich in seiner inneren Welt erhalten will, nur „ein immerwährender Tod, oder wenn die Natur ihn zum Leben treibt, nur ein Bestreben sein, das Negative der bestehenden Welt aufzuheben, um sich in ihr finden und genießen, um leben zu können“. Als „immerwährenden Tod“ bezeichnet Hegel jetzt das Hintertreiben des Bundes mit der Welt, das ihm einst als das höchste persönliche Leben erschien; und diesem Entweder stellt er jetzt das große Oder entgegen. Doch eben dies Oder, das Streben aus der Idee ins Leben überzugehen, ist diesem Menschen so unendlich erschwert durch seine klare Bewußtheit über das

Schicksal, unter dem er steht: „sein Leiden ist mit Bewußtsein der Schranken verbunden, wegen deren er das Leben, so wie es ihm angeboten und erlaubt wird, verschmäht“; so bleibt in ihm der Trieb immer lebendig, sich in seiner inneren Welt, sei es wie es sei, zu „erhalten“; seine Klarheit treibt ihn stets von neuem zurück in sich selbst; „er will sein Leiden“ sagt Hegel von ihm, — die Worte, mit denen wir einst die Stimmung jenes brieflichen Bekenntnisses vom Juli 97 zu fassen suchten. Wieviel leichter doch haben es jene anderen, die ihr stürmischer Weg aus einem Drucke, der sie „gefangen hält“, zu einem Unbekannten, das sie „bewußtlos suchen“, führt. Erinnern wir uns bei der Schilderung, die Hegel von ihnen gibt, der Worte, die Alabandas Genossen sprechen, als sie Hyperion in ihrem Geheimbund hineinzuziehen suchen: Wir sind da, aufzuräumen auf Erden, daß wir das Unkraut samt der Wurzel ausreißen, daß es verdorre im Sonnenbrande. Nicht daß wir ernten möchten, uns kömmt der Lohn zu spät; uns reift die Ernte nicht mehr. Wir wagten lieber als wir uns besannen. Wir spielten mit dem Schicksal, und es tat uns ein Gleiches. Wir haben aufgehört, von Glück und Mißgeschick zu sprechen. Wir betteln um das Herz des Menschen nicht. Denn wir bedürfen seines Herzens, seines Willens nicht. Will niemand wohnen, wo wir bauten, unsere Schuld ist es nicht. Ich habs mir oft gesagt, du opferst der Verwesung, und ich tat mein Tagwerk doch. — Und nun Hegel über diese Menschen, denen die inneren Hemmungen jener anderen, von ihm zuvor geschilderten, unbekannt bleiben: Ihr Leiden ist „ohne Reflexion auf ihr Schicksal“, und so „ohne Willen“ — ohne den Willen nämlich zum „Leiden“, welcher dem Menschen von Hyperions Geschlecht den Weg zum Handeln verbaut. Sie ehren das „Negative“, die verneinende, revolutionäre Kraft ihres eigenen in den Banden des Schicksals dumpf-bewußtlos leidenden Wesens. Die Schranken, die für den in der Idee Lebenden, der sein Leiden will, etwas Unangreifbares haben, nehmen jene nicht schlechthin für unbezwinglich, sondern nur äußerlich, „nur in der Form ihres rechtlichen und machthabenden Daseins“, und können so an die Möglichkeit glauben, sie wegzuräumen, — hierin in tiefem Gegensatz zu dem geistigen Menschen, der im Schicksal, also eben in den „Schranken“, etwas über alles Recht und alle Macht der zufälligen Gegenwart hinaus „absolut“

Notwendiges und nimmer „Aufzuhebendes“ erkennt. Sie hingegen nehmen ihre eigenen „Bestimmtheiten“, ihre Person also, und deren „Widersprüche“ als absolut, und solchen für absolut gewähnten persönlichen Zielen ist dieser Mensch bereit, gleichviel ob sie seine „Triebe“, also seinen niederen zufälligen Willen oder seine Gefühlsbedürfnisse, verletzen, sich und andere aufzuopfern; ganz wie Hölderlins Alabanda, dem Schillerschen Posa ähnlich, erst Hyperions Freundschaft den eigenen revolutionären Plänen dienstbar macht und sich dann für den Freund wiederum selber opfert. Die Stellung solcher Menschen gegen das bestehende Leben ist unbeirrt; sie handeln, und wissen die Folgen ihres Handelns, auch wenn es „ihre Triebe verletzt“, anzuerkennen und auf sich zu nehmen. Wie aber soll die Aufhebung des Bestehenden dem geistbeherrschten Menschen möglich sein, den seine Natur zum Leben treibt! Zwar ist die Umwelt ihm sogut wie dem blind heldenhaften Revolutionär, der „lieber wagt als sich besinnt“, das seiner Natur feindlich — „negativ“ — Entgegenstehende; aber zugleich ist er durch seine helle Geistigkeit innerlich gezwungen, diese ihn einschränkende Umwelt anzuerkennen: die Welt ist ihm — er „will“ ja sein Leiden — „in Ansehung des Willens positiv“. Ihn erfüllt das Wissen, daß für ihn die Aufhebung der feindlichen Außendinge nicht durch Gewalt, weder eigene noch fremde, bewirkt werden kann. Was bedeutete denn seinem Wollen auch Gewalt! sie wäre Auflehnung des Menschen gegen das Schicksal, von dem sich zu entfremden doch die Summe aller Schuld ist und ein hoffnungsloses Beginnen dazu; hoffnungslos, wenn die Gewalt von außen her das Schicksal angreift: denn das Schicksal „bleibt, was es ist“, Gewalt hebt die alte Schranke des Lebens nur auf, um eine neue zu setzen, und mit der neuen Schranke neues Leiden; hoffnungslos auch, wenn sie Auflehnung des Leidenden selbst gegen sein Schicksal ist: denn „die Begeisterung eines Gebundenen ist ein ihm selbst furchtbarer Moment, in welchem er sich verliert“. So hatte Hölderlin einst von Fichte die sehr unfichtische Weisheit entnommen, daß wir unseres Selbst gewiß sind nur im Bewußtsein von unseren Schranken; wir lernten die Verwertung dieses Gedankens in jenem frühen Hyperionversuch kennen, den wir zu Anfang des Abschnitts anführten; so begründet auch Hegel hier: ein

furchtbarer Moment ist die Begeisterung eines Gebundenen, denn der besitzt ja das Bewußtsein seiner Persönlichkeit nur in den Schranken des Schicksals, und so würde er sein höchstes Leben mitzertrümmern, wenn er sich gegen diese Schranken auflehnt; erst indem er sich der bloß vergessenen Bestimmtheiten seiner Persönlichkeit wieder erinnert, findet er sein in der Auflehnung dagegen verlorenes Selbst wieder.

Was also bleibt nun dem Drang seiner geistigen Natur hin zum Leben noch für Hoffnung, da die Wege der Gewalt gegen das Bestehende ihm, der sein Leiden „will", verschlossen sind? Hegel gibt eine neue Antwort: das Schicksal muß sich in sich selber wandeln, „das bestehende Leben seine Macht und alle seine Würde verloren" haben, von allen stärkenden Kräften, allem Ehrfurchtgebietenden verlassen sein. Das Schicksal wird also nicht mehr vom Ich aus, nicht mehr durch die Liebe versöhnt, sondern in sich selbst und durch sich selbst: das Schicksal wird zur — Geschichte. Die Geschichte gewinnt in diesem Augenblick für Hegel die sittliche, ja geradezu religiöse Bedeutung, die sie ihm zeitlebens behalten hat; sie ist das große Becken, in welchem der Mensch von aller Schuld reingewaschen wird, sie ist der Strom, in den zu münden dem Einzelnen Pflicht und Seligkeit zugleich ist. Die Mauern des Schicksals, in denen sich der geistige Mensch hoffnungslos gefangen sah, stürzen von selbst ein. Dies Hegels neue und ihm endgültige Lösung!

Daß nun die Gegenwart, in der Hegel sich sieht, eine solche geschichtliche Epoche ist, „wo die Befriedigung im alten Leben sich nicht mehr findet", und daß „ein besseres Leben" sie angehaucht hat, das lehren ihn „alle Erscheinungen dieser Zeit", die er in einem großen Bilde vorüberziehen läßt. Es wundert uns nun nach dem Vorausgegangenen nicht, daß „die Natur in ihrem wirklichen Leben der einzige Angriff oder Widerlegung des schlechtern Lebens" ist und daß diese Widerlegung nicht „Gegenstand einer absichtlichen Tätigkeit" sein kann, — ist solche „natürliche" „Widerlegung" doch eben das Werk der über die Absichten des Einzelmenschen wegflutenden Geschichte. Der Einzelne vermag nichts, als dem bestehenden Leben das zu nehmen, wodurch es seiner geistigen Bedenklichkeit eigentlich unangreifbar war, jene „Wahrheit", „Würde", „Ehre", welche „die Forderung der mit dem bestehenden Leben in Widerspruch kommenden

Triebe so schüchtern als gegen Gewissen gehend" macht. Das innere Recht, welches das alte Leben für sich „vindiziert", muß ihm genommen und dem geforderten Leben verliehen werden. So ist — und hier nimmt die Einleitung den Anlauf zum Gegenstand — beim Deutschen Reich die Aufgabe des nach „Leben" Sehnsüchtigen, zu zeigen, daß und inwiefern die beanspruchte Würde den einzelnen Bestandteilen der Verfassung schon nicht mehr innewohnt: daß etwa die kaiserliche Macht nicht mehr das wahre „Allgemeine" des Staats ist, sondern „sich isoliert, zum Besonderen gemacht hat" und so „nur noch als Gedanke, nicht als Wirklichkeit mehr vorhanden" ist. In dieser Auseinandersetzung des beabsichtigten Verfahrens bricht die Einleitung, mitten auf der Seite und mitten im Satz, ab.

Wie in diesem Verfahren zugleich ein Glaube steckt, und wie dieser Glaube Ergebnis von Hegels persönlicher Entwicklung war, suchten wir zu weisen. Die hoffnungslose Entsagung an den Schranken eines ungeheuren Schicksals, die das Einleitungsbruchstück der Reichsverfassungsschrift von Anfang 1799 beherrscht und die der damals eben geborenen neuen Ansicht vom Staat entstammte, ist gewichen. Jene Stimmung wird selber hier in ihre letzten seelischen und zeitlichen Zusammenhänge verfolgt und so, erkannt und begriffen, beiseite geschoben; ein neues Tor tut sich auf; im „Schicksal" geht eine Bewegung vor, das starre Metall kommt in Fluß, und diesem Fluß erkennend zu folgen, ist dem aus dem Reich der Idee nach Leben dürstenden Menschen Erfüllung seiner Sehnsucht, Ziel seiner Tat. — Was hier aus ganz persönlichen Fährnissen und Zweifeln hervorwuchs, die neue philosophische Wertung der Geschichte, das hat vielleicht gleichzeitig Schelling in seinem „System des transzendentalen Idealismus" anschließend an Kantsche Gedanken wissenschaftlich ausgeführt. Auch bei Schelling ist die Geschichte hier die Befreierin aus den Irrgärten der Lehre vom sittlichen Wollen; „das Heiligste darf nicht dem Zufall anvertraut sein", so begründet Schelling, noch ganz im sittlichen Stolz Fichtes befangen, ihre philosophische Stellung. Ob Hegel, als er jene Blätter schrieb, die Schrift des alten Freundes schon gekannt hat, läßt sich nicht feststellen; die ganz eigene Fassung, das Arbeiten mit Begriffen und Bildern, deren Sinn sich nur dem Kenner der älteren Hegelschen Entwürfe erschließt, würde wohl auf jeden Fall den

Gedanken des Einflusses verbieten; ist es doch selbst zweifelhaft, ob dem Schreiber jener Sätze ihre allgemeinere Bedeutung für die Ansicht der Geschichte überhaupt ins Bewußtsein getreten ist, — so ganz gefüllt sind sie noch mit eigner Erfahrung.

Die neue Haltung des Ichs, diese letzte und völlige Einschmelzung der „höchsten Subjektivität" von 1797, erreicht nun rasch ihren grundsätzlichen Abschluß. Im September 1800 beendete Hegel eine größere Arbeit, die man seit Dilthey nach zwei erhaltenen Stücken als erste Fassung seines philosophischen Systems anzusehen pflegt; ob der Staat in dieser Arbeit eine gesonderte Behandlung erfahren hat, läßt sich aus den Überresten nicht ersehen; fast ist es wahrscheinlich, daß die ganze Arbeit um den Religionsbegriff kreiste. Die erhaltenen Schlußworte nun dieser Arbeit fügen zu dem Bild des neuen Selbstbewußtseins, das die zuvor betrachteten Blätter zu zeichnen erlaubten, den letzten Strich. Sie schildern in wörtlichem Anschluß an eine Fichtesche Schrift den Standpunkt des Ichs, das „über aller Natur" schwebt, um ihn in der letzten Wendung sprunghaft überraschend mit der neuen Weltansicht Hegels zu überhöhen: „Und so ist die Seligkeit, in welcher das Ich alles alles entgegengesetzt unter seinen Füßen hat ... das Würdigste, Edelste, wenn die Vereinigung mit der Zeit unedel und niederträchtig wäre." Wenn sie es wäre! Aber sie ist es nicht. Zusammengedrängt stellt der Satz noch einmal Anfang und Ende der seelischen Entwicklung hin, deren Zeugen wir in diesem Abschnitt waren, und schöpft dem Ergebnis den Namen: „Vereinigung mit der Zeit." — Damals erschienen von Hölderlin, den — mit Hegels Worten — die Zeit in eine innere Welt vertrieben hatte, jene Verse, in denen er vergebens einen Weg sucht zu dem „Gott der Zeit", von dem seine Triebe sich erzitternd abkehren: „such' in der Höhle Rettung vor dir und möcht', ich Blöder, eine Stelle finden, Alleserschütterer, wo du nicht wärest". Eben damals hatte auch er schon begonnen, anders und doch genau entsprechend, diesen Weg zu suchen. Vaterländisch zu werden, nachdem er die an die Griechen einst verlorene Freiheit eben an ihnen wiedergewonnen, das wird in den kommenden Jahren sein großes Ziel. Das Nächste, Eigenste „frei zu gebrauchen", das ist das Schwerste und Höchste. „Verbotene Frucht wie der Lorbeer ist aber am meisten das Vaterland. Die aber kost' ein jeder zuletzt." So findet er die

Versöhnung, zwar nicht mit der „Zeit", aber mit dem „Vaterland", dessen „heilige Erde" ihm zur Gewähr eines Künftigen wird, das schon im Schoße der Gegenwart schlummert; lebt es doch in den neuen Gesängen, die er nun anstimmt. Diese Wendung, die des Dichters letzte Schaffensjahre ausfüllt, entspricht genau der, die Hegel 1800 geschah. Die Bürgschaft, die dem Freund, dessen Wege sich von den seinen getrennt hatten, der vaterländische Boden leisten mußte, leistet ihm der gegenwärtige Augenblick. Eine „Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen zu finden", so schreibt er nun bald an Schelling, das sei jetzt seine Absicht. Die Verwirklichung dieser Absicht führt ihn nach Jena. Und hier hat er nicht lange darauf das Ergebnis seiner Frankfurter Jahre, den Lebenswillen, den er sich dort erobert hatte, in einem Epigramm „Entschluß" niedergelegt:

> Kühn mag der Götter Sohn der Vollendung Kampf sich vertrauen.
> Brich den Frieden mit dir, brich mit dem Werke der Welt.
> Strebe, versuche du mehr als das Heut und das Gestern: so wirst du
> Besseres nicht als die Zeit, aber aufs beste sie sein.

„Brich denn den Frieden mit dir!" Das ist in mächtiger Kürze das Gegenziel zu jenem vergangenen von 1797: „sich mit den Menschen zu entzweien und einen Bund mit ihnen zu hintertreiben". Der Kompaß der Seele hat seine Spitze nach der entgegengesetzten Richtung gekehrt, die „höchste Subjektivität" von einst ist dem Streben nach höchster Sachlichkeit gewichen; der Stern, nach dem die Nadel jetzt weist, ist die „Zeit"; sie „aufs beste zu sein", sich mit ihr zu vereinigen, ist das neue Zauberwort, und wir werden bald sehen, wie die so errungene feste Haltung der Persönlichkeit auch das Staatsbild über die Idee des Schicksalstaats hinaus in endgültige Form bringt. —

Und noch eine Bemerkung finde hier, wo Hegels Leben aus den Jahren des Werdenden in die des Mannes übergeht, ihren Platz. Wie Hegel zuletzt seine persönliche Not in das Bild des ganzen Zeitalters hineingezeichnet hatte, wie er da ein Streben gegenseitiger Annäherung aufdeckte zwischen den aus dem Lichtreich der Vernunft nach Leben Hungernden und denen, die aus dumpfer Gefangenschaft im Wirklichen nach geistiger Bewußtheit langen, — um schließlich in der

„Vereinigung mit der Zeit“ für jene eigenste Not die eigenste Lösung zu finden: das mag uns gemahnen an den Versuch einer Schilderung des Verhältnisses von Mensch und Staat im deutschen achtzehnten Jahrhundert, der unsrer Erzählung voranging. Wir hatten da das Doppelantlitz der Staatsauffassung des Jahrhunderts abzubilden gesucht, das Auseinandergehen der vernunftgerichteten und der stoffgebundnen Bemühungen seiner Denker um den Staat; wir hatten angedeutet, wie das Ineinanderführen der getrennten Betrachtungsweisen die Tat der großen Staatsforscher des deutschen neunzehnten Jahrhunderts gewesen sei. Erinnern wir uns dessen, so mag es wohl erscheinen, als ob Hegels Fragestellung und -lösung hier, herausgehoben aus dem Rahmen des einzelnen Lebens, darüberhinaus allgemein geschichtliche Bedeutung gewönne.

Siebenter Abschnitt.

Jena (bis 1803).

Als Hegel in viel späterer Zeit für den psychologischen Teil seiner Vorlesungen eine Art Philosophie der Lebensalter aufzeichnete, sagte er vom Übergang aus dem Jünglings- ins Mannesalter, es habe da „die vollendete Entwicklung der subjektiven Individualität sich sträubend gegen ihr Aufgehen in der Allgemeinheit und Objektivität, noch ein Ansichhalten und Verweilen in leerer Subjektivität — eine Hypochondrie zu bekämpfen“; und er fügte dem anmerkungsweise hinzu: „Diese Hypochondrie fällt meist etwa in das 27te Jahr des Lebens oder zwischen dasselbe und das sechsunddreißigste; — sie mag oft unscheinbar sein, aber es entgeht ihr nicht leicht ein Individuum, und wenn dieses Moment später eintritt, zeigt es sich unter bedenklichen Symptomen; aber da es ... wesentlich geistiger Natur ist ... kann sich jene Stimmung unter die ganze Flachheit eines Lebens, das sich nicht zu jener subjektiven Innerlichkeit in sich zurückgezogen hat, verteilen und hindurchziehen.“

Es sind sehr persönliche Erfahrungen, die sich in diesen scheinbar so sachlichen Sätzen wiederspiegeln; die auffällige Hervorhebung des siebenundzwanzigsten Lebensjahres gibt uns, die wir das Briefbekenntnis vom 2. Juli 97 kennen, für diesen persönlichen Einschlag sicheren Anhalt. Und an-

schließend hieran mag uns nun ein weiteres Selbstzeugnis, das sich in einem Briefe aus dem Jahre 1810 findet und das Hervortauchen aus dieser „Hypochondrie“ beschreibt, in die Jenaer Jahre hineingeleiten. Er schreibt, diesmal dem Anlaß gemäß nicht so das Allgemeinmenschliche jener Entwicklung hervorhebend als vielmehr den besonderen Fall des Gelehrten: „Ich kenne aus eigener Erfahrung diese Stimmung des Gemüts oder vielmehr der Vernunft, wenn sie sich einmal mit Interesse und mit ihren Ahndungen in ein Chaos der Erscheinung hineingemacht hat, und ... des Ziels innerlich gewiß noch nicht zur Klarheit und Detaillierung des Ganzen gekommen ist. Ich habe an dieser Hypochondrie ein paar Jahre bis zur Entkräftung gelitten; jeder Mensch hat wohl überhaupt einen solchen Wendungspunkt im Leben, den nächtlichen Punkt der Kontraktion seines Wesens, durch dessen Enge er hindurchgezwängt und zur Sicherheit seiner selbst befestigt und vergewissert wird, zur Sicherheit des gewöhnlichen Alltagslebens, und wenn er sich bereits unfähig gemacht hat, von demselben ausgefüllt zu werden, zur Sicherheit einer inneren edleren Existenz.“ Diese letzte Sicherheit war es, die Hegel jetzt gewonnen hatte; seine eigentlich persönliche Entwicklung ist vollendet. Aus der Glühhitze des Erlebens herausgehoben wird der Gedanke jetzt auf dem Amboß des philosophischen Denkens zurechtgehämmert. Es sind fortan keine Klippen inneren Erlebens, durch die sich der Strom der Ideen Bahn machen muß; die Hemmnisse, die ihn in der nächsten Folgezeit noch ablenken und teilen, sind die Schwierigkeiten der Sache selbst.

Frühes, fast triebmäßiges Erfassen der Zusammenhänge zwischen kulturellem Leben und nationaler Gemeinschaft hatte nicht, wie man vermuten konnte, unmittelbar zur Anschauung eines auf diesen Zusammenhängen aufgebauten staatlichen Lebens geführt; ein starkes Bewußtsein der „Würde des Menschen“ war die Grundlage von Hegels ersten selbständigen politischen Gedanken geworden und hatte jene frühe Richtung unterbrochen; diesem Bewußtsein war ein doppeltes Staatsideal entsprungen, verschieden für den antiken und modernen Menschen: für jenen der Staat Erzeugnis seiner freien Tätigkeit, Höhe des Daseins, für diesen Übereinkunft aller zum Schutze der natürlichen Rechte, insbesondere der Gewissensfreiheit,

eines jeden. Zum lebendigen Staat der Gegenwart führte am Ende vom „modernen" Ideal kein kürzerer Weg als vom antiken. Der Nerv von Freiheitszuversicht, der diese beiden Staatsbilder durchzog, war nun in Frankfurt abgestorben: im „Staat als Schicksal" war der Grund gelegt für eine neue Anschauung, die nicht vom Einzelmenschen, sondern vom Staat selber ausging. So war der Schwerpunkt des Staatsgedankens überhaupt endgültig verschoben; der auf den Glauben an das vernünftige Walten der Geschichte gegründete Wille zur „Vereinigung mit der Zeit" trieb zu denkendem Erfassen des wirklichen Staats der Gegenwart. Aber mit nichten war schon jene an Gibbon und Schiller genährte weltgeschichtliche Grundanschauung von der Verschiedenheit des antiken Republikaners einerseits und des Menschen im römischen Kaiserreich oder der modernen Monarchie andrerseits abgetan, aus der das doppelte Staatsideal hervorging. Was einst die ältesten Tübinger Entwürfe erfüllt hatte: der Gedanke, das ganze Dasein des Volkes, religiöses, privates, öffentliches Leben zu schönem Einklang zu stimmen, — das, so hören wir jetzt am Ausgang der Frankfurter Zeit, ist nur „bei Völkern möglich, deren Leben so wenig als möglich zerrissen und zertrennt ist, d. h. bei glücklichen; unglücklichere ... müssen in der Trennung um Erhaltung eines Gliedes derselben ... sich bekümmern ... Ihr höchster Stolz muß sein die Trennung fest, und das Eine zu erhalten." Mit solchen Worten wird im September 1800 auf denselben Blättern, auf denen die Losung der „Vereinigung mit der Zeit" erstmalig ausgegeben war, die moderne Selbständigkeit des Ichs behauptet. Dies beides, die jenseits aller Bedürfnisse einer hochgespannten Innerlichkeit festgehaltene Trennung des Einzelnen vom Ganzen und die große Ansicht dieses Ganzen als des „Schicksals", das zu verehren dem Einzelnen sittliche Notwendigkeit ist: das sind die Antriebe für die Durchbildung, die der Staatsidee nun weiter zuteil wird, gleichsam der thematische Stoff für die kontrapunktische Verarbeitung. Der bewußte Wille, „Besseres nicht als die Zeit, aber aufs beste sie" zu sein, stellt dann die Arbeit unter das Formgesetz: die letzten Schlacken des ursprünglichen Erlebnisses, die der Vorstellung vom Staat als Schicksal noch sichtlich anhafteten, aus dem Staatsgedanken auszustoßen und ihn zu ruhiger Gegenständlichkeit für die An-

schauung zu gestalten. Aus dem Erlebnis des Staats als Schicksals wird die Erkenntnis: der Staat ist Macht. Diese Verschiebung beginnt in den jetzt, Winter 1800 auf 1801, wieder aufgenommenen Entwürfen einer Kritik der Reichsverfassung.

Sie sind uns schon mehrfach begegnet. Ihre Anfänge gingen noch zurück in die Zeit kurz vor Ende des Rastatter Kongresses, der ja nicht Hegel allein die Erkenntnis brachte, daß das so lang schon prophezeite Ende des tausendjährigen römischen Reiches deutscher Nation jetzt wirklich komme. Der Neuausbruch des Krieges hatte Hegel damals die Feder aus der Hand genommen. Nur einmal, soviel wir sehen, hatte er vor Herbst 1800 sich dem Gegenstand von neuem zugewandt, in jenen merkwürdigen Blättern über die Zeit und die Stellung des geistigen Menschen in ihr; da war es von ganz allgemeinem Gesichtspunkt aus geschehen, ohne jeden Anschluß an die im engeren Sinne politischen Ereignisse der Zeit. Jetzt, Ende 1800 oder Anfang 1801, nachdem die Waffen in diesem Krieg zum letztenmal gesprochen hatten, wandte er sich der Arbeit von neuem zu, um sie diesmal für anderthalb Jahre nicht ganz aus den Augen zu verlieren. Die Frage erhebt sich uns, nachdem wir Hegel bis dicht an die Schwelle dieses Unternehmens begleitet haben, ob nicht in der Bearbeitung eines so zeitentsprungenen Gegenstandes ihm bestimmtere Einwirkungen aus Zeit und Umgebung zugeströmt seien, als unsre Darstellung merken ließ, die bisher in strenger Bindung an die unmittelbaren Quellen vorschritt und so zumal in den letzten Jahren den Blick wenig über den Schreibpult des Frankfurter Hofmeisters erhob. Wenn irgendwo, so müßte sich jetzt zeigen, ob wir mit dieser Beschränkung auf innere Vorgänge unsrem Gegenstand entsprochen haben oder ob wir ihn, allzugetreue Knechte des „quod non est in actis, non est in mundo", verfehlten. Es sei demnach versucht, den Rahmen aufzustellen, in welchem sich Hegels Interesse an der Reichsverfassung bewegt haben könnte, abgesehen von dem, was uns über seine eigentümliche innere Entwicklung bekannt ist. Wir finden ihn mit der ersten Arbeit für die Schrift beschäftigt in Frankfurt, in der unmittelbaren Nähe der französischen Grenze, außerhalb des Kriegsschauplatzes. Hier in der alten Krönungsstadt umgaben ihn noch lebendige Zeichen und Erinnerungen der überlieferten Herrlichkeit; vor wenig Jahren

erst hatte die letzte Kaiserkrönung stattgefunden. Man hing hier noch am Reich und der alten Verfassung; der Mainzer Taumel von 1792 hatte die Nachbarstadt nicht anstecken können. Weiter zurück werden wir uns an Hegels schwäbische Herkunft erinnern dürfen. Denn in Schwaben allerdings war das Reich im achtzehnten Jahrhundert noch durchaus eine lebendige Größe. Das Herzogtum war durchsetzt mit zahllosen reichsunmittelbaren ritterschaftlichen und städtischen Gebieten. Im Siebenjährigen Krieg hatte der Herzog, im Widerspruch freilich mit der Stimmung des protestantischen Landes, auf kaiserlicher Seite gestanden. Der einzigartige Kampf der Landschaft gegen den Herzog hatte den Reichsgedanken dem jüngeren Staatsgedanken gegenüber hier vielleicht lebendiger erhalten als irgendwo sonst in einem der größeren deutschen Länder. Galt doch überhaupt das Reich, und nicht ganz mit Unrecht, dem deutschen achtzehnten Jahrhundert als Schutzmacht gegen die Sultansgelüste der Kleinfürsten. Schwaben insbesondere hatte ja überdies geschichtliche Beziehungen eigener Art zum alten Reich. Selbst der Name des Reichs war im Volksmund vornehmlich an diesen schwäbischen, fränkischen und rheinischen Landen haften geblieben. Und die Erinnerungen an die Rolle Schwabens in der glänzendsten Zeit des alten Reichs waren neuerdings wieder erweckt. In den achtziger Jahren schon besangen Thill, Conz, Reinhard die Staufferzeit, Vorläufer der späteren schwäbischen Dichterschule. Schubarts leicht entzündetes Sängerblut begrüßte den Fürstenbund mit übersprudelnder Hoffnungsfreude, in der sich Reichsromantik und Preußenbegeisterung seltsam zukunftsvoll mischten. Auch die Staatswissenschaft nahm hier eine reichspatriotische Richtung, zumal in den beiden Moser; der jüngere suchte in seinen Schriften politische Erziehungsarbeit zu leisten; der Vater aber, vielleicht der wirkungsreichste Staatslehrer des damaligen Deutschlands, sammelte mit unendlicher Emsigkeit die Urkunden des Reichsrechts, indes er jeden Versuch, dies Recht begrifflich zu erfassen, als ohne „würklichen Nutzen" von sich wies, hierin in der Wissenschaft seiner Zeit ziemlich vereinsamt.

Denn die Bemühungen der deutschen Staatsrechtler gingen zwar in der einen Richtung mit Moser zusammen, daß man unter dem Staatsrecht des Reichs mehr das urkundlich vorliegende

als das wirklich geltende Recht begriff und darstellte. Aber daneben bestand doch für die Göttinger Schule, die als die wissenschaftlich führende auch von Außenstehenden anerkannt wurde, die alte Doktorfrage nach dem staatsrechtlichen Wesen des Reichs. Wir brauchen hier nicht auf die Geschichte dieses Schulstreits einzugehen. Es kann genügen zu wissen, daß am Ende des Jahrhunderts in Deutschland die Püttersche Ansicht fast allgemein herrschte, die das Reich als einen Staat aus Staaten betrachtete. Noch gleichzeitig mit Hegel, 1802, erklärte der alte Pütter das Deutsche Reich für ein „regnum divisum in plures respublicas plane diversas, quae tamen adhuc unitae sunt in modum reipublicae compositae". Daß diese Ansicht für das Reich durchweg angenommen wurde, ist um so auffallender, als die allgemeine Staatslehre sich im übrigen keineswegs mit dem Begriff der civitas composita befreundete; diese blieb vielmehr auf dem Boden des strengen völkerrechtlichen Souveränitätsgedankens bei Pufendorfs einst gerade für das Reich entwickelten Begriff des systema civitatum stehen, mochte man auch — Schlözer — einsehen, daß solch oberhauptloser Staatenbund ohne Recht der Mehrheit, in den das Deutsche Reich nach Pufendorf „in unaufhaltsamem Lauf und wie von selbst" sich umwandeln sollte, in der Welt der Wirklichkeit unhaltbar sein würde. Pütter war es nun auch, der durch die drei zierlichen Bände seiner „Historischen Entwicklung der Staatsverfassung des Deutschen Reichs" die Teilnahme der gebildeten Kreise für die nationalen Staatsaltertümer zu wecken suchte. Eben aus diesem Werk hat auch Hegel ein gutes Teil seines Wissens geschöpft, aber eben auch nur Wissen; die behagliche Zuversicht auf die Lebenskraft und Unentbehrlichkeit des Alten, welche aus Pütters in eine Huldigung an „Joseph, Georg und Friedrich Wilhelm" ausklingendem Buche sprach, konnte sich Hegel nicht aneignen; und wenn Pütter ernsthaft die Zukunft des Reichs der göttlichen Vorsehung anheimstellte, die „bisher doch sichtbar über unserer Nation gewachet hat", so konnte Hegel über dies Heranziehen einer „speziellen göttlichen Providenz" nur spotten. Man muß sich überhaupt diesen ganzen hier umrissenen Stand der zeitgenössischen Staatswissenschaft vor Augen halten, man muß die Lehrbücher sehen, die noch in diesen Sterbejahren des Reichs seine Ansprüche auf Burgund und Arelat oder die

Stellung des Kaisers über allen Fürsten der Christenheit erörterten, indes sie der Reichskriegsverfassung wohl ein bescheidenes Plätzchen am Ende des Buches einräumten: man muß sich das alles vergegenwärtigen, um die schneidende Schärfe des „Deutschland ist kein Staat mehr", womit Hegel seine Schrift eröffnen wollte, zu empfinden und um zu würdigen, was es hieß, wenn er zu Beginn des Ganzen, noch vor dem üblichen Abschnitt vom Gebiet, die Wehrmacht abhandelte.

Aber freilich es wäre verfehlt, wollten wir Hegels Schrift in ein allzunahes Verhältnis zum damaligen gelehrten Wissen vom Staate setzen. Immer aufs neue fertigt sie „die" Staatsrechtslehrer ab; sie gibt sich als Flugschrift und will als Flugschrift angesehen und beurteilt werden. Wenn man über die württembergische Schrift von 1798 wohl gesagt hat, sie sei das einzige Wort in jenen Verhandlungen gewesen, das freimütig auf den Sitz des Übels hinwies, so wird man allerdings gleiches von der Reichsverfassungsschrift nicht behaupten können. Denn nicht an Freimut lassen es die Tagesäußerungen der Zeit zwischen Rastatter Kongreß und Reichsdeputationshauptschluß fehlen. Aber wie sich die Schrift Hegels von der wissenschaftlichen Literatur abhebt durch ihren unjuristischen, kräftig unbefangenen Ton, so ist sie andrerseits im guten Sinne wissenschaftlicher, reicher an geschichtlichen Anknüpfungen und allgemeinen Beziehungen, als irgendeine der Tagesschriften, die mir vorgelegen haben, und in ihren Reformvorschlägen steht sie, soviel ich sehe, ganz einsam da. Unmittelbare Einflüsse scheinen mir von der Tagesliteratur fast noch weniger zu ihr hinüberzulaufen als von der wissenschaftlichen. Was nach dieser doppelten Ausscheidung bleibt, ist die Wirkung der Zeit, der lebendigen Gegenwart, die den Genius in ihren Strom reißt, noch ehe sie zu fachwissenschaftlichen Formeln erstarrt und sicher ehe sie in die breiten Ebenen des Tagesschrifttums versickert. Damit aber wären wir an unseren Ausgang in der persönlichen Geschichte unseres Helden zurückgeworfen, denn eben bei diesem Entschlusse zur Vereinigung mit der „Zeit" — „Besseres nicht als die Zeit, aber aufs beste sie" zu sein — hatten wir ihn verlassen. Wie diese Vereinigung im Bezirke des Staatsgedankens nun geschieht und wie zugleich die letzten Nachklänge jener hochpersönlichen Konzeption des Staats als Schicksals, in welcher die

neue überpersönliche Staatsauffassung zum Durchbruch gekommen war, in dem ehernen Gebäude des Staats als Macht verhallen, — das wird nun zu erzählen sein.

Wir legen der Darstellung zunächst nicht den „Begriff des Staats" überschriebenen Teil der Reinschrift zugrunde, sondern die Urfassung dieses Abschnittes, die wohl noch aus dem Übergangswinter von Frankfurt nach Jena stammt.

Deutschland, das steht für Hegel fest, hat das Recht verloren, sich noch einen Staat zu nennen. „Eine Menschenmenge kann nur dann ein Staat genannt werden, wenn sie sich zur gemeinschaftlichen Verteidigung ihres Eigentums überhaupt verbunden hat. ... Die Einrichtung zu jener Verteidigung ist die Staatsmacht; diese muß teils hinreichend gegen innere oder äußere Feinde sein, teils sich selbst zu erhalten." Viel stärker nun als in der schließlichen Fassung, in der Hegel sich im Ganzen mit der einfachen Aufstellung begnügt, daß der Staat Macht und zunächst nur Macht sei, ringt er in unserem Entwurf noch mit der Schwierigkeit des Verhältnisses des Einzelnen zu diesem Staatszweck und zu diesem Staat. Gewiß: „jeder Einzelne wünscht ... vermittelst des Staats in Sicherheit seines Eigentums zu leben"; aber von solchem Wunsch ist es weit bis zur Einsicht, daß es nun wirklich auf ihn, den Einzelnen, auf seinen bescheidenen Beitrag ankommt: „Die Staatsmacht ist etwas außer ihm Vorhandenes, er läßt dieses außer ihm sich Befindende für sich sorgen, wie er für sich sorgt." Der Staat also muß „sich selbst erhalten gegen den isolierenden Trieb aller". Ein starker Satz, mit wohl beabsichtigter Spitze den „isolierenden Trieb aller" gegen Rousseaus volonté de tous setzend. So stellt Hegel den Staat als Macht zunächst gegen den Einzelnen auf; der Begriff des Staats als Macht läßt da noch einmal seine uns bekannte Herkunft durchscheinen. Dann nach raschem Seitenblick auf die Bedeutung der Gerechtigkeitspflege im Innern und die Bedeutungslosigkeit ihres Gegenstücks im äußeren Staatsleben, der Staatsverträge, geht es graden Wegs weiter zu der nackten Fassung des Machtstaatsbegriffs, auf die Hegel hinaus will: der Macht des Staats, sich selbst gegen andere Staaten zu erhalten, der „Kriegsmacht und was damit zusammenhängt". Neben ihr tritt alles andere im Staatsleben zurück. „Kein anderer Zweig der Verbindung zu einem Ganzen, nicht die gerichtliche Ver-

fassung, nicht Religion usw. liegt so sehr im Wesen des Staats, als gemeinsame Verteidigung, Fähigkeit, gegen auswärtige Staaten seine Unabhängigkeit aufrecht zu erhalten". In breiter Darstellung wird aus der politischen Wirklichkeit Europas bewiesen, daß es letzthin gleichgültig für einen Staat ist, ob Rechtseinheit in ihm herrsche, ob örtliche und ständische Verschiedenheit in den Beiträgen zu den Staatslasten obwalte, ob es innerhalb des Staats noch andere berechtigte Abgabenempfänger neben ihm gebe; die Lehensverfassung zeige, wie der Staat ohne Staatsabgaben dennoch sehr mächtig habe sein können, und auch auf seinen Domänenbesitz könne der Staat sich unter Umständen allein stützen; das letzte war in Hegels Heimat ja anerkanntes Recht. Endlich zeigen die mächtige österreichische und die russische Monarchie oder auch England mit seinen walisischen Landesteilen, daß es in unseren Zeiten, anders als in den Stadtstaaten des Altertums, gleichgültig ist, ob „ein loser oder gar kein Zusammenhang ... in Rücksicht auf Sitten, Lebensart, Sprachen usw." stattfinde.

An diesem Punkte läßt uns der Entwurf im Stich; auch unsere Betrachtung darf hier einen Augenblick innehalten. Es ist nicht schwer, was wir sahen, zu benennen. Vor uns steht der Staat des achtzehnten Jahrhunderts mit seinem frischen Machtwillen, mit seiner Gleichgültigkeit gegen die Aufgabe einer bis zu Ende durchgeführten Staatseinheit, seiner Unterschätzung der nationalen Triebe und seinem Mangel an Verständnis für die geistigen Mächte, die sich im nationalen Leben entfalten. „Macht, Macht und abermals Macht" steht über dem Eingang dieses Staatsgebäudes geschrieben; vor dem Licht dieser Sonne verschwindet dem geblendeten Blick des Denkers alle innere Mannigfaltigkeit staatlichen, alle geistige Fülle nationalen Lebens. Keine Ahnung scheint in ihm zu wohnen von dem, was er doch fast gleichzeitig zur philosophischen Lehre ausgestaltet: daß jener hier kühl beiseite geschobene Reichtum das Herz ist, aus dem warmes Blut in die Adern des Leviathan strömen könnte. Die Aufgabe der „Vereinigung mit der Zeit" scheint streng und überstreng durchgeführt. Überstreng — denn schon trug die Zeit in ihrem Schoße junge politische Gedanken, welche die alten Formen sprengen und neu zusammensetzen sollten. Und ein Irrtum wäre es, wenn man meinte,

Hegel hätte sich in seinem Bestreben, sich „der Zeit“ zu bemeistern, hier nur an das gehalten, was in ihr schon überreif war; er weiß auch die gärenden Freiheitsgedanken, die ja einst seine Staatsanschauung fast allein beherrscht hatten, im Schoße der Zeit wiederzuentdecken; er gibt auch ihnen eine Stellung in dem neuen Staatsbild. Freilich gelingt es ihm wenig, sie mit dem herrschenden Begriff des Staats als Macht innerlich zu verbinden. Unvereint wie im Innern der Zeit selbst liegt das Alte und die Forderung des Neuen nebeneinander. Der Philosoph verhält sich als ein getreuer Spiegel dieses ungeklärten Zustands, — für den rückschauenden Forscher eben dadurch ein wertvoller Zeuge.

Daß von der einstigen Beschränkung des Staats auf den Schutz der Menschenrechte nichts mehr durchschimmert, wird nicht wundernehmen. Aber immerhin ist doch von solchen Rechten sehr ausführlich die Rede. Und zwar knüpft Hegel diese Betrachtungen an seine Ansicht von der Nebensächlichkeit alles dessen, was das Machtwesen des Staats nicht berührt, indem er hinweist auf den Gegensatz seines Staatsgedankens zu den „Staatstheorien, welche in unseren Tagen von seinwollenden Philosophen und Menschheitsrechtelehrern aufgestellt, teils in ungeheuren politischen Experimenten realisiert worden sind“. Da „wird — nur das Allerwichtigste, Sprache, Bildung, Sitten und Religion ausgenommen — das übrige alles, was wir von dem notwendigen Begriff der Staatsgewalt ausgeschlossen haben, der unmittelbaren Tätigkeit der höchsten Staatsgewalt unterworfen“. Gegen wen richtet sich dieser Ausfall? Mit den ungeheuren politischen Experimenten ist natürlich der Verwaltungsdespotismus des neufranzösischen Staats gemeint. Mit den „seinwollenden Philosophen und Menschheitsrechtlehrern“ zielt der junge Philosoph auf ein näheres Ziel. Ein Vergleich mit ähnlichen Ausfällen in der vor Juli 1801 verfaßten Schrift“ „Über die Differenz des Fichteschen und des Schellingschen Systems“ zeigt, daß er dabei an keinen Geringeren denkt als an den vor kurzem von Jena geschiedenen Fichte. Der hatte in seinem „Naturrecht“ einen Vernunftstaat gezeichnet, in welchem nach einer von Hegel angeführten Stelle „die Polizei so ziemlich weiß, wo jeder Bürger zu jeder Stunde des Tages sei und was er treibe“. Hegel verspottet da in langer Anmerkung

Fichtes Einzelvorschläge für Wechsel- und Münzwesen. Der Staatsbegriff der Flugschrift nun erfährt durch diesen Ausfall eine innere Verschiebung; die Hochstellung der Macht, die Gleichgültigkeit alles dessen, was nicht handgreiflich ihr zugute kommt, erhält einen neuen Sinn; bisher scheinbar Gleichgültiges bekommt Bedeutung; im Machtstaat umgrenzt sich ein staatsfreier Bezirk.

Die Staatsgewalt muß, „was ihr nicht für ihre Bestimmung, die Gewalt zu organisieren und zu erhalten, ... für ihre äußere und innere Sicherheit notwendig ist, der Freiheit der Bürger überlassen“, ja es darf ihr „nichts so heilig sein ... als das freie Tun der Bürger in solchen Dingen gewähren zu lassen und zu schützen, ohne alle Rücksicht auf Nutzen, denn diese Freiheit ist an sich selbst heilig“. Man glaubt den jungen Humboldt zu hören. Der Einzelne kehrt sich gegen die Herrschsucht des Staats und scheint jetzt nur deshalb vorhin den Staat für gleichgültig gegen das innere Leben der Nation erklärt zu haben, um nun dieses innere Leben auch gleichgültig, frei gegen den Staat behaupten zu können. Gleichwohl steckt in diesem Freiheitsbegriff ein Mehr und ein Weniger gegen den Humboldts von 1792. Ein Weniger: er entbehrt des geistigen Schimmers, der bei Humboldt darüber lag; Hegels Feindschaft gegen das „Grundvorurteil, daß ein Staat eine Maschine mit einer einzigen Feder ist“, hat eher einen moralisch-satirischen Ton: er wirft diesem Staat, als dessen Muster er übrigens neben der französischen Republik vor allem Preußen bezeichnet, „unfreie Eifersucht“, „unedle Mäkelei“ vor; man wolle, daß „im ganzen Staat jeder Bissen vom Boden, der ihn erzeugt, zum Munde in einer Linie geführt werde, welche durch Staat und Gesetz und Regierung untersucht, berechnet, berichtigt und befohlen“ sei. Und ein Mehr gegen Humboldt: indem Hegel im Staat den staatsfreien Bezirk abgrenzt, läßt er doch den Staat auf seinem eigenen Gebiet nicht etwa bloß als notwendiges Übel gelten, betrachtet ihn vielmehr mit einer großen, ruhigen Anerkennung. So nimmt es nicht wunder, wenn der freie Einzelne nun doch nicht in vollkommener Trennung vom Staat erhalten wird — was geradezu den Zustand der „Barbarei“ kennzeichnen würde — sondern nun, wenn auch nicht um seiner selbst, so doch um des Staates willen am Staat Anteil nimmt.

Zwar ein unmittelbarer Anteil aller Einzelnen ist „bei der Größe der jetzigen Staaten“ ein durchaus unmögliches Ideal. Hingegen Selbstverwaltung „der untergeordneten Systeme und Körper“ — „Stand, Stadt, Dorf, Gemeine“ — ruhig dulden zu können, ist ein Vorzug der alten Erbmonarchie. Und muß auch der Staat diese Freiheit, soweit sie ihm nicht schadet, „ohne alle Rücksicht auf Nutzen“ achten und schützen, so findet er doch auch selber seinen Vorteil dabei: es werden ihm Verwaltungskosten abgenommen von den Sonderkreisen, die übrigens, anders als der Staat, viele Stellen ehrenamtlich besetzen können; da dann nur die unmittelbar Beteiligten das Geld ausgeben, geschehen nicht leicht unnötige Ausgaben; und endlich wird aus der Teilnahme des eigenen Willens an den allgemeinen Angelegenheiten Lebendigkeit, zufriedener Geist und „das freie sich achtende Selbstgefühl“ entspringen. Das Volk muß sich nicht bloß „mit Vernunft und nach der Notwendigkeit“ behandelt fühlen, was ebenfalls durch Selbstverwaltung sicherer erreicht wird als durch bevormundende Regierungsweisheit, sondern vor allem mit „Zutrauen und Freiheit“, denn Vertrauen wird Vertrauen erwecken. „Der Unterschied ist unendlich, ob die Staatsgewalt sich so einrichtet, daß alles, worauf sie zählen kann, in ihren Händen ist, und daß sie aber eben deswegen auch auf nichts weiter zählen kann, oder ob sie außer dem was in ihren Händen ist, auch auf die freie Anhänglichkeit, das Selbstgefühl und das eigene Bestreben des Volks zählen kann, einen allmächtigen, unüberwindlichen Geist, den jene Hierarchie verjagt hat, und der allein da sein Leben hat, wo die oberste Staatsgewalt so viel als möglich der eigenen Besorgung der Bürger läßt.“ Aus der Luft der „Ideen“ des jungen Humboldt fühlen wir uns plötzlich versetzt in die Welt der preußischen Reform. Sehen wir allerdings genauer zu, so erkennen wir doch den Abstand. Wohl sieht Hegel, daß der Staat, unterstützt „durch den freieren und unpedantisierten Geist“ des Volks, „unendlich stark“ werden kann; aber daß der Einzelne durch die Teilnahme am Staat nicht bloß „glücklich“, sondern — um Worte des gereiften Humboldt zu gebrauchen — „für sich selbst sittlicher wird und seinem Gewerbe und individuellen Leben eine höhere Geltung gibt“, diese mehr ethische als politische Seite des Verhältnisses scheint

Hegel noch kaum zu sehen, wenn wir nicht in den Worten vom „freien sich achtenden Selbstgefühl" etwa ein leises Erklingen auch dieser Saite heraushören wollen.

Es drängt sich uns, die wir die persönliche Entstehungsgeschichte dieser Staatsauffassung kennen, die Frage auf nach den allgemein-ideengeschichtlichen Zusammenhängen, in denen sie steht. Für die zuerst dargestellte Gruppe von Gedanken, jene Anbetung der Macht an sich, suchten wir die Quelle im Staatsgedanken des Absolutismus; wir dürfen auch daran erinnern, daß Hegel Machiavell kannte und daß er Friedrich des Großen Sätze über die Unverbindlichkeit von Staatsverträgen anführt; und auch an Hobbes und Spinoza wird man denken dürfen. In der freiheitlichen Schicht seiner Staatsanschauung weist uns manches auf die Berner Jahre zurück, aber zum Unterschied von damals ist die Freiheit des Einzelnen jetzt nur noch Einschränkung, nicht mehr Zweck des Staats. Ebenfalls in die Berner Zeit würden nach einer Angabe von Rosenkranz die Anfänge eines dauernden Interesses an den Schriften Benjamin Constants fallen. Für die Berner Aufzeichnungen selbst kommen Einwirkungen Constants zeitlich nicht in Frage; später könnte ihn Constants Parteinahme gegen Wiederherstellung des Königtums etwa bestärkt haben in der republikanischen Gesinnung, die noch die beiden politischen Schriften von 1798 erfüllte. Der Leitgedanke von Constants erster politischer Periode — Gesetzlichkeit, nicht Willkür — dessen Vertretung ihn zuletzt aus Frankreich vertrieb und mit dem er seinen geschichtlichen Beruf der Vermittlung zwischen Rousseau und dem französischen Liberalismus des nächsten Jahrhunderts antrat, dieser Gedanke findet bei Hegel sein Gegenstück, wenn es in der späteren Fassung der Flugschrift heißt, daß zwischen die Persönlichkeit des Monarchen und den Einzelnen die Gesetze treten; dadurch daß die einzelne Tat des Monarchen nicht den Einzelnen, sondern als Gesetz stets alle treffe, erdrücke sie den Einzelnen nicht. Für Rousseau war damit, daß er „Wille aller" ist, die unbedingte Willkürfreiheit des „allgemeinen Willens" gerechtfertigt; Hegel setzt, ähnlich und doch anders, für den Willen, der von „allen" ausgeht, das Gesetz, das sich auf „alle" bezieht. Die Rechtfertigung des Staats gegenüber den Einzelnen lautet bei ihm demnach: „Den Widerspruch, daß der Staat die höchste

Gewalt sei und daß die Einzelnen nicht durch sie erdrückt seien, löst die Macht der Gesetze.“ Was Hegel endlich zugunsten örtlicher Selbstverwaltung vorbrachte, bewegt sich gedanklich zum Teil auf Montesquieuschen Bahnen; die einzelnen Ausführungen zeigen, daß ihm ganz allgemein Zustände des vorrevolutionären Europas, ohne ausschließlichen Hinblick etwa auf England, vorschweben: niedere Gerichtsbarkeit, Rechte der Städteverwaltung, Kirche, Armenpflege — was alles der Absolutismus mehr oder weniger bestehen ließ. Soviel über die Zusammenhänge, in denen der Gedanke der Freiheit im Staat hier bei Hegel etwa steht.

Schwieriger wird die Herkunftsfrage für die Ansätze zu einer Verschmelzung deutsch-idealistischer und jakobinisch-absolutistischer Ideen, wie sie in der preußischen Reformzeit zu geschichtlicher Bedeutung kam. Das württembergische Ständewesen kommt natürlich hier nicht in Betracht. Eher könnte man auf Hegels Interesse für das englische Parlament weisen. Er steht mit diesem Interesse, das sich allerdings, wie wir wissen, die Kritik vorbehielt, damals in Deutschland nicht allein da. Es genüge, Rehbergs und Brandes' Namen zu nennen. Auch Hegels Landmann Spittler pries die englische Verfassung; sein Ideal des Rechtsstaats als Erzeugnisses geschichtlicher Entwicklung war in ihr, die nach und nach „vom Feudalsystem zur ausgebildeten glücklichen Konstitution eines freien Volkes übergegangen“ war, verwirklicht. Die Ableitung des Repräsentativsystems durch Vermittlung des Lehnswesens aus den „germanischen Wäldern“ übernahm auch Hegel aus seinem Montesquieu, nicht ohne Voltaires Spott darüber abzufertigen. Fragt man freilich, ob denn in den verflossenen Jahren aus dem Anblick Englands dem Beobachter so leicht die Ansicht von der Zusammengehörigkeit von Freiheit und Macht hätte entspringen können, so muß das grade für diese Zeit schwersten inneren Drucks sicher verneint werden. Am Ende ist es bei Hegel ebenso anzunehmen — und freilich auch ebenso schwer im einzelnen zu beweisen — wie bei den Männern der preußischen Reform, daß die Verbindung von nationaler Machtpolitik mit freiheitlichen Ideen und Phrasen, die damals in Frankreich ihre große Zeit erlebte, auch auf ihn trotz aller Ablehnung des neufranzösischen Staates irgendwie gewirkt hat.

für uns, die wir das innere Werden seiner Ideen verfolgt haben, kommen ja überhaupt alle diese etwas willkürlich gestellten Fragen nach äußeren und allgemeinen „Einflüssen" weniger in Betracht.

Tieferen Aufschluß erhalten wir auch hier aus der Betrachtung der Quellen selber. Es fiel auf, wie locker die beiden Hauptgruppen der Gedanken, die machtstaatliche und die freiheitliche, miteinander zusammenhingen. Es fiel vor allem auf, wie der Denker eigentlich beidemale den Fuß auf die Schwelle des politischen neunzehnten Jahrhunderts setzte, ohne diese Schwelle zu überschreiten: dem Machtstaat wurde die nationale Seele noch vorenthalten; der Einzelmensch erhielt zwar Zutritt zum Staat, doch noch rein um der Staatsmacht willen; die sittliche Bedeutung des Bundes von Staat und Einzelmensch klang höchstens leise an. Hier wie dort war Hegel noch zu stark — und zu bewußt — in seiner Zeit befangen. Beide Befangenheiten hingen wohl innerlich zusammen: beidemal war es die Seele, des Volks wie des Einzelnen, die sich den Weg zum Staat noch nicht freigekämpft hatte. Nur langsam und, um es gleich zu sagen, nie ganz vollständig ist ihr in Hegels Staatslehre der Weg dann schließlich eröffnet worden. In schwerer Denk- und Schauarbeit hat er sich die nächsten Jahre um die Aufgabe dieser Wegerschließung gemüht; es sind staatsphilosophische Gebilde von oft fast erschreckender Großheit und Absonderlichkeit der Form, mit denen er die Haltepunkte seines Wegs bezeichnet hat. Eben jetzt, wohl bald nach der ersten Niederschrift des Staatsbegriffs der Kritik der Reichsverfassung, erscheint mehr beiläufig das erste dieser Zeugnisse seines Bemühens um ein innerlich einheitliches, dem Geist der Zeit zugewandtes Staatsbild. Die Druckschrift, mit der er sich im Juli 1801 noch vor der Habilitation in dem philosophischen Jena einführte, „Über die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems", läßt dem bekämpften Staatsideal des 1796er Fichte gegenüber in Andeutungen ein eigenes erkennen.

Fichte hatte nach Hegels Vorwurf, indem er die Gemeinschaft der Menschen auf Selbstbeschränkung des Einzelnen aufbaute, „jedes wahrhaft freie, für sich selbst unendliche und unbeschränkte, d. h. schöne Wechselverhältnis des Lebens ... vernichtet". Denn „die Gemeinschaft der Person mit anderen

muß ... nicht als eine Beschränkung der wahren Freiheit des Individuums, sondern als eine Erweiterung derselben angesehen werden". An allerfrüheste Aufzeichnungen Hegels erinnert das, wo der Tübinger Stiftler den griechischen Volksgeist in der Vermehrung der Bande, die ihn an die Natur fesselten, nicht Beschränkung, nein Ausdehnung seines Wesens hatte finden lassen. Nur daß damals hier nicht an den Staat gedacht war, sondern nur an die Bande des kulturellen Lebens. Jetzt aber ist Hegels Blick auf die staatliche Gemeinschaft gerichtet, und der folgende Satz gibt recht eigentlich den staatsphilosophischen Leitspruch der nächsten Jahre: „Die höchste Gemeinschaft ist die höchste Freiheit." Hier ist im Keim verschlossen der Gedanke, durch welchen Hegel fortan den Staat, der Schicksal gewesen, Macht geworden war, zu versittlichen sucht. Was ist ihm also da Freiheit? „Durch eine echtfreie Gemeinschaft lebendiger Beziehungen hat das Individuum auf seine Unbestimmtheit (das hieße: Freiheit) Verzicht getan." Unbestimmtheit nennt er die Freiheit, zu deren Schutz Fichte, und Hegel selbst früher, dem Staat Zwangsgewalt verlieh! „In der lebendigen Beziehung", fährt Hegel fort, „ist allein insofern Freiheit, als sie die Möglichkeit, sich selbst aufzuheben und andre Beziehungen einzugehen, in sich schließt" — ein Satz, der sich aufhellt, wenn man sich jener zweiten Frankfurter Einleitung in die Reichsverfassungsschrift erinnert, die von den zwei Gestalten des Unbefriedigtseins in der Gegenwart ausging. Dort war die Erlösung dem Menschen der Idee, der das Schicksal von außen angreifen zu wollen als töricht erkannte, darin verheißen, daß das Schicksal sich in sich selbst wandle; die Geschichte war so das Werkzeug, ja mehr als Werkzeug: das Wesen der Freiheit geworden. Nicht anders ist es jetzt vorzustellen, wenn die Freiheit der lebendigen Beziehungen darin gesehen wird, daß die Beziehung als Ganzes aufgehoben werden, sich wandeln könne. Es ist ein sehr zarter Begriff von Freiheit, nach seiner wissenschaftlichen Bedeutung ganz nahe verwandt dem von Schelling 1800 entwickelten geschichtsphilosophischen Begriff des „weder freien noch unfreien, sondern a b s o l u t - freien und eben deswegen auch notwendigen" Handelns, den Savigny später in die Grundmauern der geschichtlichen Rechtsschule einbaute. Aber Hegel tut hier von sich aus den Schritt, den Schelling

damals noch nicht getan hatte und der, bald von Schelling nachgetan, vielleicht Savignys Volksbegriff entscheidend bestimmt hat: wo Schelling nur ein Verhältnis zwischen Mensch und Geschichte gesehen hatte, da schiebt Hegel mittenhinein den Staat, der bei Schelling 1800 nur am ferne dämmernden Ende der Geschichte in der Kantischen Gestalt der „allgemeinen Rechtsverfassung" auftauchte; jenes Schellingsche „weder freie noch unfreie, sondern a b s o l u t - freie" Handeln des Einzelnen in der Geschichte findet Hegel schon verwirklicht in seinem Verhältnis zum Staat, in der unwillkürlichen Einordnung des Einzelnen in die „lebendige Beziehung", in das frei sich wandelnde sittliche Gesamtwesen des Staats. Der Staat ist „die wahre Unendlichkeit einer schönen Gemeinschaft", in der „die Gesetze durch Sitten, die Ausschweifungen des unbefriedigten Lebens durch geheiligten Genuß und die Verbrechen der gedrückten Kraft durch mögliche Tätigkeit für große Objekte" entbehrlich gemacht werden. Und zweifeln wir noch, wie wir dieses Bild eines Staats nennen sollen, so wird uns ganz sicher machen der Satz, wo Hegel die „Selbstgestaltung zu einem Volk" bezeichnet als die „vollkommenste Organisation", die sich die Vernunft geben könne, und von diesem Volk verlangt, daß es „der organische Körper eines gemeinsamen und reichen Lebens" sei. Es ist Hegels erster Versuch, die in der Reichsverfassungsschrift auseinanderfallenden Teile des Staatsbildes im Begriff des nationalen Staatsorganismus innerlichst zu verschmelzen. Und schroff betont er auch hier wieder die überrechtliche Würde dieses Staats und kämpft gegen das von Kant so hochgestellte „fiat justia pereat mundus", welches behaupte: Das Recht muß geschehen, obschon deswegen Vertrauen, Lust und Liebe ... mit Stumpf und Stiel .. ausgerottet werden.

Von dem letzterwähnten Satz finden wir nun leicht den Weg zurück zu der in ihrem Staatsbegriff so sehr viel nüchternen Kritik der Reichsverfassung. Hier nämlich ist der Kampf gegen die privatrechtliche Vergewaltigung des Staatsgedankens beinahe das durchgehende Thema. Gleich die Einleitung des großen Manuskripts von 1801/02, die, selber wohl noch von Anfang 1801, der eben behandelten Schrift zeitlich ganz nahe stand, schlägt es kräftig an. Ihre Grundlage ist eine Umschrift der ältesten Frankfurter Einleitung. Sie fragt nach dem „eigentüm-

lichen Prinzip" des deutschen Staatsrechts und findet — wie schon jener Entwurf von Anfang 1799 — es ganz natürlich, daß die neueren Staatsrechtslehrer es aufgaben, die Reichsverfassung zu begreifen, und daß sie das Reichsrecht nur noch beschreiben. Es lasse sich eben ernsthaft nur noch geschichtlich begreifen: aus dem deutschen Charakter, aus seinem „Triebe zur Freiheit", seiner „Hartnäckigkeit im Besonderen". Das starkfarbige Gemälde dieses Charakters, das Hegel in jenem frühesten Entwurf noch ganz aus dem leidenschaftlichen Nachgefühl des an seiner Einsamkeit mit Bewußtsein und Willen leidenden Ichs entworfen hatte, geht fast ungeändert in die neue Fassung ein; nur daß, entsprechend der seither eingetretenen Befreiung aus jenen inneren Dunkelheiten, die Tragik im Verhältnis des Menschen zur Welt verblaßt, das „Leiden" vom Ganzen zu einem „Beschränktwerden" sich abschwächt. Aus dem ursprünglichen Charakter und seinem eigenwilligen Tun bilden sich „Kreise von Gewalt über andre ... mit wenig Einschränkung von dem, was man Staatsgewalt nennt", und endlich der gegenwärtige Zustand, wo das Staatsrecht nichts ist als ein „Urbarium von den verschiedensten Privatrechten" oder jedenfalls „nach Art des Privatrechts erworbenen Staatsrechten" und wo das Deutsche Reich im Rechte ist „wie das Reich der Natur in seinen Produktionen, unergründlich im Großen und unerschöpflich im Kleinen," und seine Verfassung „die Summe der Rechte, welche die einzelnen Teile dem Ganzen entzogen haben" oder die „Gerechtigkeit, die sorgsam darüber wacht, daß dem Staate keine Gewalt übrig bleibt". Wie denn die „unglückliche Art, mit welcher der Krieg geführt worden ist", doch dem deutschen Staatsrecht völlig gemäß war. „Fiat justitia pereat Germania" — so verhöhnt Hegel abermals den verhaßten Spruch — müsse die Inschrift dieses Rechtsgebäudes, dieses „Rechtssystems gegen den Staat", sein. Am Ende dieser Erörterungen über Staat und Recht hat Hegel den älteren, von uns schon besprochenen Abschnitt über Staat und Macht anschließen wollen, um dann in gründlicher Einzelbehandlung der verschiedenen Bestandteile der Staatsmacht zu zeigen, daß eine solche in Deutschland nicht mehr vorhanden, daß Deutschland „kein Staat mehr" ist. Es würde viel zu weit führen, diesen Ausführungen ins einzelne nachzugehen. Leitgedanke bleibt der Zwiespalt von förmlichem

Recht und wirklicher Macht. Jedes Mittel, diesen Zwiespalt eindringlich zu machen, ist dem Flugschreiber recht: bald geschichtliche Darlegungen des Zusammenhangs gegenwärtiger Zustände mit dem ursprünglichen Volkscharakter, bald begriffliche Entwicklungen über die Unverträglichkeit des allgemeinen Staatsgedankens mit starr aufrecht erhaltenen besonderen Rechten, bald grimmiger Spott. So geht er der Reihe nach durch: das Reichsheer, die Reichsfinanzen, die Ergebnisse der Reichskriege seit 1648, die Rechtsverfassung, die religiösen Zustände in ihrer Entwicklung seit der Kirchenspaltung, das Lehnswesen und Ständetum.

Je mehr sich Hegel den Reformvorschlägen nähert, die den Schluß bilden sollten, um so genauer folgen wir ihm wieder. Nachdem er im Lehnwesen, dieser Vorfrucht der Repräsentativverfassung, das neue politische „Prinzip“ erkannt hat, das Deutschland in die Welt gebracht, fragt er, wie nun im Deutschen Reiche, wo sich die Lehensverfassung nicht zum modernen Staat fortgebildet hat, das Ergebnis ihres Zerfalls gewesen sei, und kommt so auf die Landeshoheit zu sprechen. Ihre Stütze ist nicht das Recht, sondern die Macht, nur zumeist nicht die eigene, sondern die Macht des Auslands. „Richelieu ist das seltene Glück zuteil geworden, von demjenigen Staate sowohl, zu dessen Größe er den wahren Grund legte, wie von demjenigen, auf dessen Kosten es geschah, für ihren größten Wohltäter gehalten worden zu sein.“ Von ihm, dem großen Staatsschöpfer und seinem Werk, ist nun die Rede, aber — bezeichnend für Hegelsche Vergangenheitsbetrachtung — ohne den naheliegenden Gedanken, daß ein solcher Mann Deutschland gefehlt habe; sondern so wie die Dinge geschehen sind, so und nicht anders nimmt Hegel sie auf: Richelieu brachte in Deutschland wie in Frankreich „das Prinzip, darauf sie innerlich gegründet waren, vollends zur Reife“, hier Monarchie, dort Bildung einer Menge eigener Staaten. Nach dem Gegenbild Frankreich bringt Hegel das Ebenbild Italien, nach dem Mann Richelieu das Buch Machiavells vom Fürsten: Das Schicksal führte Italien früher der Entwicklung zu, der Deutschland vollends entgegengeht. Ghibellinen und Welfen entsprechen der österreichischen und preußischen Partei bei uns im achtzehnten Jahrhundert. Das Gewühl unabhängiger Staaten,

die sich der kaiserlichen Macht entzogen hatten, reizte die Eroberungssucht der Mächte; so erfuhren sie das Schicksal der „Schuld, welche Pygmäen auf sich selbst laden, wenn sie neben Kolosse sich stellend zertreten werden". Die größeren Staaten hielten eine Zeit lang durch beständige halbe Unterwerfung die volle ab, die aber am Ende auch nicht ausblieb. Aus dem tiefen Gefühle dieses Zustandes „faßte ein italienischer Staatsmann mit kalter Besonnenheit die notwendige Idee der Rettung Italiens durch Verbindung desselben in Einen Staat", ein Mann, der wußte, daß „brandige Glieder .. nicht mit Lawendelwasser geheilt werden": Machiavell. Hegel führt die Worte an, mit denen er seinen Fürsten aufrief, „die erhabene Rolle eines Retters von Italien ... zu übernehmen", und fährt dann fort: „Man kann wahrnehmen, daß ein Mann, der mit dieser Wahrheit des Ernstes spricht, weder Niederträchtigkeit im Herzen noch Spaß im Kopfe hatte." Nein, sein Werk „bleibt ein großes Zeugnis, das er seiner Zeit und seinem eigenen Glauben, daß das Schicksal eines Volks, das seinem politischen Untergang zueilt, durch Genie gerettet werden könne, ablegte". Daß hier Seitenhiebe sowohl auf die moralisierende Beurteilung des Buchs, insbesondere auf das „Schulexerzitium" Friedrichs, fallen wie auf die Anschauung von der ironischen Absicht des Werks, versteht sich. Der ganze Absatz ist sehr merkwürdig als das zweite Auftreten der Herderschen, im neunzehnten Jahrhundert durch Ranke zum Siege geführten Auffassung des „Principe". Bei Herder war es der Trieb, vergangene Zeiten mit eigenem Maße zu messen, der ihn auch hier leitete. Hegel wird dahin geführt durch die harte Einsicht in das Wesen des Staates, der „keine höhere Pflicht hat, als sich selbst zu erhalten"; seinen Rest von freiheitlichem Gewissen beschwichtigt er damit, daß „Freiheit nur in der gesetzlichen Verbindung eines Volkes zu einem Staat möglich" sei, daß es also zunächst diesen Staat zu schaffen gelte. Die geschichtlichen Umstände müssen dann die empfohlenen Mittel rechtfertigen, denn das Buch ist nicht „als ein für alle Zustände, d. h. also für keinen passendes Kompendium von moralisch-politischen Grundsätzen zu behandeln. Unmittelbar von der Geschichte Italiens ... muß man an die Lesung des Fürsten herangehen, und er wird nicht gerechtfertigt, sondern als höchst große und

wahre Konzeption eines echten politischen Kopfes vom größten und edelsten Sinne erscheinen".

Deutschland teilt Italiens Schicksal, aber darin unterscheidet sich sein Geschick von dem Italiens, daß es, später eingetreten, sich doch rascher entscheiden wird; denn die Gegenwart duldet keine Kleinstaaten. So ist die Masse hier nicht „eine Zeit lang zerstückelt geblieben, sondern es haben sich .. neue Kerne gebildet, um die sich die Teile ... in neue Massen sammeln". Und damit kommt Hegel von der kritischen Betrachtung dessen, was ist, zu den Möglichkeiten, die im Schoße dessen, was ist, verborgen liegen; die Flugschrift erhält ihre Spitze. Wohin wird sie zielen? Vier politische Systeme haben sich im letzten Krieg, durch den überhaupt „mehr Wahrheit in Verhältnisse der Staaten gekommen" ist, in Deutschland gezeigt: das österreichische, das kaiserliche, das neutrale (Bayern, Baden, Sachsen), das preußische. Österreich ist durch das an die Kaiserkrone geknüpfte „Gewicht unendlicher Rechte" im Nachteil gegen Preußen, das keine Rücksichten zu nehmen hat. Aber auf diesem altererbten Reichtum, auf diesem „majestätischen Prinzip" seiner Politik, wodurch sie der „Großmut" fähig wird, beruht auch der Vorzug, den es gegen den Emporkömmling Preußen hat. Zwischen beiden Mächten finden sich die deutschen Stände; die zwei Gründe, die früher die kleineren Staaten bisweilen auf Preußens Seite führten, bestehen nicht mehr. Das protestantische Interesse ist seit Joseph II. gegenstandslos geworden, ebenso die Angst vor den Jesuiten. Und die Idee einer Universalmonarchie — gegen die Johannes von Müller den Fürstenbund Preußens für nötig gehalten hatte — ist immer ein leeres Wort gewesen; in ihrer Vergrößerungssucht „stehen Österreich und Preußen wenigstens gleich, wenn jenes nicht noch Vorzüge hat". Und so entscheidet Hegel für Österreich, dem sich „das große Volksinteresse" wieder zugewandt habe. Hegels Mißachtung Preußens war damals durchaus nicht allgemein; im Gegenteil sprach man in den verflossenen Jahren nicht selten von Preußens zu erwartender Vorherrschaft. Der Grund seiner Parteinahme ist denn auch merkwürdig genug: durch die Revolution ist zwar die öffentliche Meinung mißtrauisch geworden gegen „Freiheitsgeschrei", gegen „Anarchie", aber es ist ihr auch „tief eingegraben, daß zu den wichtigsten Angelegenheiten eines

Staats das Volk mitwirken muß". Ohne einen „repräsentierenden Körper", der „einen Teil der Staatsabgaben, besonders aber die außerordentlichen, dem Monarchen zu verwilligen hat" und welchen die „meisten deutschen Staaten besitzen", ist „keine Freiheit mehr denkbar". Dieser Grundsatz ist „ein Teil des gesunden Menschenverstandes geworden". Und da nun die österreichischen Staaten Landstände haben, die ja erst jüngst dem Monarchen außerordentliche Beiträge zum Krieg bewilligt haben, so wird das Interesse dieser deutschen Freiheit — „dieser" im Gegensatz zu der alten „Libertät" — bei einem Staate Schutz suchen, der selbst auf diesem System beruht. Das despotisch zusammengefaßte Preußen, dessen Landstände ihre Bedeutung verloren haben, dieser „lederne geistlose Staat" mit seinem „völligen Mangel an wissenschaftlichem und künstlerischem Genie", dieses Preußen, „dessen Stärke man nicht nach der ephemerischen Energie betrachten darf, zu der ein einzelnes Genie es für eine Zeit hinaufzuzwingen gewußt hat", kann das „wahre bleibende in dieser Zeit aufs höchste geschärfte Interesse" nicht in Schutz nehmen. „Kein Krieg Preußens kann mehr .. für einen deutschen Freiheitskrieg gelten."

Wie aber nun die einzelstaatliche Sondertümlichkeit, die sich schon „allgemein im Volksgeiste eingenistet" hat, besiegen? Man muß den Landständen wieder Interesse für Deutschland einflößen, dadurch daß man sie dafür mitbeschließen und mithandeln läßt. „Es müßte den Ländern eine Art der Mitwirkung fürs Allgemeine verschafft werden." Hier geht Hegel zu praktischen Vorschlägen über. Vor allem eins und allein dieses eine ist not: eine „Staatsmacht, geleitet vom Oberhaupt mit Mitwirkung der Teile", so daß „das deutsche Volk wieder in Beziehung mit Kaiser und Reich käme". In der Durchführung dieses Gedankens gehen bei Hegel durchgreifende Neuerungen mit vorsichtiger Schonung des irgend erhaltungsfähigen Bestehenden zusammen. Alles Militär soll unter den Kaiser gestellt werden, die Fürsten als geborene Generäle. Die Kosten würden jährlich von allgemeinen Landständen bewilligt, die jedoch nicht aus den bestehenden Landständen zusammentreten müßten, weil manche Länder keine Stände haben und die ganz kleinen auch die Kosten eines Abgeordneten nicht aufbringen könnten; sondern auf Grund der neuen, von den bestehenden Gebiets-

grenzen ganz unabhängig zu gestaltenden militärischen Einteilung könnten sie nach der Zahl der Bewohner gewählt werden. Also ein höchst weittragender Vorschlag, der durch die Nichtachtung der Gliedstaatsgrenzen sogar über den Bismarckschen Reichstag in einheitsstaatlicher Richtung hinaus geht. Diese allgemeinen Landstände wären dann — hier wird die Anknüpfung an das geschichtlich Gegebene sichtbar — mit der Städtebank des Reichstags zu verbinden; das Mißverhältnis, daß die kleinsten Reichsstädte dort Stimme haben, würde durch Ausdehnung ihres Stimmrechts auf das umliegende Land beseitigt werden. Die Ritterkantone würden ihre Abgeordneten in das Fürstenkollegium schicken. Dieses und das Kurfürstenkollegium würden dann in eine Art Oberhaus nach englischem Muster verwandelt, in welchem die Fürsten selbst erscheinen müßten, etwa auch durch Prinzen oder vornehmste Vasallen vertreten, und mündlich beraten und stimmen würden — ein Gedanke, der bei Friedrich Wilhelm IV. und 1870 beim Kronprinzen eine Rolle gespielt hat; „die Talente und der Glanz der Repräsentanten .. würden einer solchen fürstlichen Versammlung eine erhabene Stellung .. gewähren".

An diese Reformvorschläge aber schließt sich die Wendung, die der Schrift erst ihre ganze Bedeutsamkeit gibt. Die tiefe Einsicht in das Wirken der Geschichte läßt Hegel, lange ehe Fichte den Zwingherrn zur Deutschheit forderte, schon mit voller Bestimmtheit aussprechen, daß „wenn auch alle Teile dadurch gewönnen, daß Deutschland zu Einem Staat würde und wenn auch . . das Bedürfnis tief und bestimmt gefühlt würde", dennoch nicht die Überlegung das Ereignis zeitigen werde, sondern einzig die Gewalt. „Begriff und Einsicht führen etwas so Mißtrauisches gegen sich mit, daß sie durch die Gewalt gerechtfertigt werden müssen: dann unterwirft sich ihnen der Mensch." Die Gewalt eines Eroberers müßte „den gemeinen Haufen des deutschen Volks" nebst seinen nur vom Sondergeist erfüllten Landständen in Eine Masse versammeln, sie zwingen, „sich zu Deutschland gehörig zu betrachten". Dieser „Theseus" müßte „Großmut haben" und dem Volke, das er geschaffen, „einen Anteil an dem, was alle betrifft, einräumen"; er müßte Charakter genug haben, „den Haß tragen zu wollen, den Richelieu und andere große Menschen auf sich luden, welche

die Besonderheiten und Eigentümlichkeiten der Menschen zertrümmerten". So gipfelt die Reihe, die von Richelieu zu Machiavells Fürst läuft, hier in der Forderung, durch die Hegel allerdings wirklich die Absicht, die sein erster Biograph bei ihm vermutet, ein deutscher Machiavell zu werden, erreicht hätte. Denn auch seine Stimme wäre, wenigstens unmittelbar, wie die des Italieners „ohne Wirkung verhallt", und auch ihn hätte erst ein nachwachsendes Geschlecht, das die Erfüllung mit Augen sah, als den Propheten des nationalen Einheitsstaats ehren können.

Die unbedingte Überzeugung politischer Denker hat auch sonst wohl leicht den Notschrei nach einem großmütigen Tyrannen ausgestoßen. Schon Platon erwartete die Verwirklichung seines Schönstaats einzig vom Sohn eines Tyrannen. So kann auch nach Machiavell die Neugeburt einer Republik, aus deren Formen der Geist entwichen ist, nur von einer diktatorischen Gewalt kommen. Dem achtzehnten Jahrhundert lag die Sehnsucht nach aufgeklärten Despoten überhaupt im Blut. Aber von solchen scheinbar ähnlichen Gedanken unterscheidet sich der Hegelsche durch seine geschichtliche Stellung. Diese wird deutlich, wenn man sich erinnert, daß Hegel den gleichen Gedanken wenige Jahre später verwendet gegen die Begründung des Staats auf Vertrag. Man muß sich die Herrschaft vergegenwärtigen, die der Vertragsgedanke im achtzehnten Jahrhundert selbst über die Vorläufer der geschichtlichen Weltanschauung ausübte; man muß auch daran denken, daß Kant und Fichte beide in ihren staatsphilosophischen Werken ihn noch zugrunde legten. In dem anschwellenden Chor des Widerspruchs, der sich nun aus den verschiedensten Lagern gegen die jahrhundertelang unbestrittene Denkform erhob, hat Hegel seine besondere Stimme. Der große Mann, dem die Vielen, statt daß sie frei den Staatsvertrag miteinander schlossen, vielmehr wider Willen gehorchen, weil er ihren unbewußten Willen, den Willen, den sie einmal haben werden, auf seiner Seite hat: das ist Hegels neue Lösung. Es erklärt ein wenig die Haltung seiner Partei im kommenden Jahrzehnt, wenn Haym 1857 in diesem Appell von der Überlegung an die Gewalt, vom Sonderwillen der Vielen an die praktische Genialität des Einen, nichts erblicken kann als Mißtrauen Hegels gegen den Wert der eigenen,

auch sonst von Haym in ihrer Tragweite nicht gewürdigten, Vorschläge. Nicht Mißtrauen in den Wert seiner Gedanken läßt Hegel ihre gewaltsame Verwirklichung fordern, sondern Mißtrauen in die Kraft der Einsicht, sich aus sich selbst heraus zu verwirklichen. Wie verfehlt ist es überhaupt, diese Schlußwendung gewissermaßen nur als ein Anhängsel, als eine „Auskunft der Verzweiflung", zu betrachten. Wenn bei dem italienischen Machiavell die Frage nach dem Ernst seines Schlußkapitels immerhin aufgeworfen werden konnte, so läßt der deutsche derartigen Zweifel eigentlich gar nicht herankommen; so streng ist er durchweg unter den Gesichtspunkt der Staatsmacht gestellt, der nachher den Keim der Neuerungsvorschläge bildet. Und eben aus diesem Machtwesen des Staats geht dann mit innerer Folgerichtigkeit der endliche Appell an die Macht, an die Gewalt, hervor.

Und an wen ist dieser Appell gerichtet? Denn wenn wir ihm vorhin seinen Platz in der staatswissenschaftlichen Bewegung zu geben suchten, so sollte ihm damit keineswegs die unmittelbar zeitliche Bedingtheit und Richtung abgestritten werden. Wir kommen da an eine Frage, die in den älteren Besprechungen der Schrift gar nicht aufgeworfen wird. Dilthey als erster hat hier eine Vermutung gewagt und in dem Eroberer und großmütigen Theseus den Konsul Bonaparte zu erkennen gesucht; was Dilthey bloß vermutete, ist ihm seitdem verschiedentlich nachgesprochen, doch wohl mit Unrecht. Schon die zwei namentlichen Erwähnungen Napoleons in unserer Schrift sprechen dagegen, daß Hegel dem Korsen damals außer der Kraft des Eroberers auch die Eigenschaft zutraute, die doch das andere Glied in dieser Rechnung war und die Hegel Österreichs deutscher Politik damals ausdrücklich zuschrieb, indes er die Frankreichs „ganz berechnend" fand: die „Großmut". Und vor allem — wie sollte Hegel in einer Schrift, deren Ziel insoweit völlig sicher ist, als sie das zukünftige Deutschland unter österreichischer Führung vereint hofft, diese Aufgabe zur Verwirklichung in die Hände der Macht empfehlen, mit welcher Österreich bis vor kurzem im Kriege lag und deren Wünsche jetzt so wenig auf ein einheitlich-starkes Deutschland gehen konnten, wie zu den Zeiten des von Hegel gerade in dieser Beziehung so eingehend behandelten Richelieu. Nein, wenn ein bestimmter

Name genannt werden soll, so muß man den erobernden Gründer von Österreichs deutscher Vorherrschaft in Österreichs Lager suchen. Und da ist dann wohl nur Ein Mann, an den Hegel gedacht haben könnte: der Sieger von Amberg und Würzburg, von Stockach und Zürich, der seit Hohenlinden Österreich in Staatskanzlei und Hofkriegsrat leitete, wie es schien in Zukunft der allmächtige Minister. An Erzherzog Karl hatten sich in diesen letzten Jahren die Hoffnungen der Patrioten geklammert; er ist seitdem gerade im deutschen Südwesten auf lange hinaus der einzige volkstümliche nationale Held geblieben; für ihn hatte der plänefreudige, vielgewandte Dalberg 1799 die Stellung eines „Diktators" der vorderen Reichskreise verlangt; ihn durch ein Nationaldenkmal zu ehren wurde am Reichstag schon 1800, und gerade damals 1802 von neuem, geplant. Hegel selbst mag wohl einen Augenblick geschwankt haben, ob er den Bruder des rechtmäßigen Reichsoberhaupts als „Eroberer" bezeichnen sollte; er hat das harte Wort in der Handschrift getilgt und es dann doch, geleitet von dem herben politischen Wirklichkeitssinn, der ihn auch in diesem Zukunftsösterreich den deutschen Staaten gegenüber eine Macht neben andern sehen lehrte, wieder hergestellt. Dem Korsen gegenüber wäre, mochte man ihm noch soviel Großmut zutrauen, ein Schwanken, ob er als Eroberer zu bezeichnen sei, doch nicht möglich gewesen. Und hätte Hegel 1802 bei dem „Eroberer" an einen Fremden gedacht, so hätte er nicht 1805 im Hinblick auf die inzwischen hervorgetretene „Gleichgültigkeit der Untertanen gegen ihre Fürsten und dieser dagegen, Fürsten zu sein, d. h. als Fürsten sich zu betragen," nunmehr jene einst für Deutschland geforderte „Tyrannei" für „überflüssig" erklärt; inzwischen hatte ja das junge Erbkaisertum Österreich sich aus den deutschen Angelegenheiten sichtbar herauszuziehen begonnen, indes gleichzeitig bei den künftigen Rheinbundländern ein wildes ruere in servitium einsetzte; für französisches Eingreifen waren die Dinge jetzt noch reifer als damals. Die Deutschen sind, so fügt er — offenbar noch später, 1806 oder 1807 — hinzu, als Volk verschwunden, weil sie keine Tyrannei ertragen konnten: wieder ein deutlicher Hinweis, daß er 1802 nur an einen einheimischen Eroberer gedacht haben kann. So kommt 1802, wenn denn eine bestimmte Vermutung gewagt werden

soll, eigentlich nur Erzherzog Karl für die Rolle des „Theseus" in Frage.

Auf etwas Allgemeineres noch sei an dieser Stelle hingewiesen. Nicht ausdrücklich, doch in der Tat, fügt Hegel erst mit diesem Schluß dem Staatsbild der Einleitung den letzten Strich zu. Dort war der Staat als Macht erkannt, immerhin schwebte er eigentlich in gewissem Sinn noch in der Luft; es war, schwer zu fassen und doch dem Leser deutlich fühlbar, eine gewisse Blässe in jenen Gedankengängen; man sah den Boden nicht, auf dem sich diese Macht und nur Macht atmenden Gebilde bewegten. Der Schlußabschnitt macht diesem unsicheren Gefühl ein Ende. Mit fester Hand rückt Hegel hier den Staat in das Getriebe der Geschichte. Gewiß, es ist noch nicht der Staatsphilosoph, der diese Dinge vorbringt, sie sind noch nicht mit den Grundstoffen des Staatsbegriffs verkittet; vorläufig hat erst der Flugschreiber das große Schlußwort gesprochen: „Begriff und Einsicht müssen durch die Gewalt gerechtfertigt werden, dann unterwirft sich ihnen der Mensch." Begriff und Einsicht, hier des Schreibers selbst, später für den Philosophen Begriff und Einsicht überhaupt, und diese durch die Gewalt gerechtfertigt: da ist das Kennwort dieser neuen Staatslehre, welche das kommende Geschlecht lehrte, in der Weltgeschichte die verbindende Brücke zu sehen zwischen den Reichen des Geistes und der Macht, des Begriffs und der Gewalt.

Ein Opfer freilich forderte die neue Staatsansicht: die Leidenschaft des geschichtlichen Schauens lähmte dem Seher selbst die Hände; die tiefe Durchdrungenheit von der Wucht des historischen Gangs hielt den Denker in der Stellung des Betrachters gebannt. Nicht wie der Stimmführer eines späteren Geschlechts, dem jene geschichtliche Weltansicht derart Besitz geworden war, daß es die Leidenschaft der ersten Entdecker kaum mehr faßte, ihm vorwarf: er habe sich mit dem staatlichen Elend der Gegenwart abgefunden, dadurch daß er es sich zur ruhigen Anschauung rundete. Solcher Hilfszeichnungen, die inneren Drang verständlich machen möchten durch Druck und Gegendruck äußerer Kräfte, bedarf es in Wahrheit nicht. Die späteste Einleitung — aus der Haym seinen Vorwurf belegte — läßt allerdings deutlich Hegels eigenes Verhältnis zu seinen Reformvorschlägen erkennen: doch die von

Haym hervorgehobene innere Abfindung mit den Dingen herrscht durchaus nicht vor. Das zeigt der Vergleich mit der teilweise in sie eingearbeiteten ältesten Eröffnung der Schrift. Die tiefschmerzliche Stimmung, die über jenem Entwurf von Anfang 1799 lag — die Stimme eines Gemüts, das „noch vor dem gänzlichen Scheiden von seinen Hoffnungen, seines schwachen Glaubens an die Erfüllung derselben noch einmal im Bilde genießen wollte" — diese Stimmung ist gewichen; noch im Entwurf wurden gerade die eben angezogenen Sätze von Hegel ausgemerzt. In jenem Frankfurter Winter freilich hatte Hegel das, was er sah, als eine Last empfunden, die sich auf ihn ganz persönlich legte; da konnte er sich von diesem Druck in das Traumland seiner Hoffnungen retten wollen; jetzt ist das anders geworden. Wenn er damals seine „immer schwächer werdenden Wünsche" einzig an die Möglichkeit hatte klammern können, daß das Prinzip der Trennung vielleicht doch nicht die einzige Grundrichtung des deutschen Staats sei, so ist er jetzt längst über solchen Glauben an einen unabänderlichen Charakter, der die Volksgeschichte auf alle Zeit bestimmt, hinausgekommen; er weiß, daß eben, wenn ein solches geschichtliches „Prinzip" „zur völligen Reife gebracht" ist, die Geschichte selbst aus ihrem eigenen Schoße Neues schaffen kann. So wälzt sich der Druck der Welt ihm nicht mehr auf seine Brust; er hat selbstlos schauen gelernt. Diesen Hegel wird uns die neue Einleitung zeigen.

Deutschland ist kein Staat mehr. Im letzten Kriege hat es die Erfahrung gemacht. Den „Geist" dieser Erfahrung zu überlegen, ist „eines jeden würdig.., der sich nicht demjenigen, was geschieht, hingibt, sondern die Begebenheit und ihre Notwendigkeit erkennt und sich durch eine solche Erkenntnis von denjenigen unterscheidet, welche nur die Willkür und den Zufall um ihrer Eitelkeit willen sehen, durch die sie sich überreden, daß sie alles, was geschehen ist, klüger und glücklicher geführt haben würden". Der Wert solcher Erkenntnis sei nicht, daß man daraus lerne, „wie für einen künftigen Fall besser zu handeln sei; denn derjenigen, die in diesen großen Begebenheiten so handeln, daß sie dieselben leiten könnten, sind sehr wenige, die andern aber haben den Begebenheiten mit Verstand und Einsicht in ihre Notwendigkeit zu dienen". Denn wer aus „innerer Schwäche und Unklugheit" Fehler begeht, ver-

stärkt durch die Erfahrung höchstens die Gewohnheit, sie zu begehen; wer aber fähig und übrigens „in der äußeren Lage" ist, Nutzen zu ziehen aus der Einsicht in Fehler, die andere begingen: der besitzt schon eine Einsicht, „die der Gedanken eines Privatmanns entbehren kann". An Privatleute also, nicht an die leitenden Männer, nicht an den „Theseus" selber, richtet Hegel seine Schrift, darin sehr unterschieden von dem florentinischen Vorbild; Privatleute will er anleiten zum „Verstehen dessen, was ist", auf daß sie „den Begebenheiten mit Verstand und Einsicht in ihre Notwendigkeit dienen" — man vergesse nicht, welche gewaltsamen „Begebenheiten" es sind, die nach Hegels Erwartung dem „gemeinen Haufen des deutschen Volks nebst seinen Landständen" bevorstehen. Mehr als irgendwo herrscht in Deutschland die Untugend, „zwischen die Begebenheiten und das freie Auffassen derselben" die eigenen Begriffe und Zwecke zu stellen. Verleitet doch auch ganz besonders das Reich, dieser Gedankenstaat — wie es die Handschrift mit Vorliebe bezeichnet —, zu solcher Aneinanderpassung toter Begriffe und lebendiger Begebenheiten. Denn hier haben die Gesetze ihr altes Leben verloren und das neue hat sich noch nicht in Gesetze zu fassen gewußt, oder vielmehr altes und neues Leben ist ein jedes seinen eigenen Weg gegangen, hat sich für sich festgesetzt, „und das Ganze ist zerfallen, der Staat ist nicht mehr".

Eine harte gefühllose Willensverleugnung vor dem ehernen Gange der Dinge — das also ist Hegels Verhältnis zu seinen eigenen Reformwünschen. Er ist von der Richtigkeit seiner Vorschläge überzeugt, mehr noch: er glaubt nichts weiter zu tun, als die Gemüter auf sicher Eintreffendes vorzustimmen. Denn zu dem „was ist", zu dessen Verständnis er anleiten will, gehört ja nicht bloß das schattenhafte alte Reich, sondern ebenso das „neue Leben", von dem der 1799er Entwurf, der gerade hier zugrunde lag, noch nichts gewußt hatte, gehören die „neuen Kerne", die beiden Großstaaten, deren einem die Trümmer des Reichs zufallen werden, gehört endlich das Verlangen der Völker nach Mitwirkung am Staat. Auf diese Entwicklung vorbereiten will Hegels Schrift. Das „Verstehen dessen, was ist," hat auch in Hegels Munde schon etwas von jenem revolutionären Klang, den es als „Aussprechen dessen, was ist," dereinst im Munde seines großen Schülers, des Gründers der

deutschen Sozialdemokratie, annehmen sollte. Der Grundton ist auch bei Hegel schon nicht ruhseliges Verharren in den alten Zuständen, sondern ein unbegrenztes Vertrauen auf den Gang der Geschichte, auf ihre Kraft, von Grund Neues werden zu lassen; freilich der Einzelne, und so hier Hegel selbst, tritt schweigend vor der Gewalt dieses Ablaufs beiseite, er fühlt sich nicht berufen, mit Hand anzulegen; doch nicht den Gewalten der Vergangenheit überläßt er die Gegenwart, sondern den Mächten, die imstande sind, Zukunft herbeizuzwingen: der Geschichte selber und der großen geschichtlichen Persönlichkeit.

Nicht als ob Hegel vor der Gefahr einer nur dem Vollendeten zugewandten „Vereinigung mit der Zeit" so sicher gewesen wäre. Als er sich jetzt, ohne das in einer bestimmten staatlichen Wirklichkeit Angelegte und Erreichbare vor sich zu haben, zur Darstellung seines Staatsideals wandte, da ist es ihm begegnet, daß die Zukunft, die wenigstens im Grundsätzlichen ihm noch eben so klar aufgegangen war, sich ihm wieder umschleierte; mit dem Lichte der neuesten Wissenschaft, nach dem Grundbegriff des in lebendiger Schönheit atmenden Organismus, verklärt er ein Staatsgebilde, das die Stürme der nächsten Jahre überall, wo es noch bestand, abtragen oder doch erschüttern sollten: den absolutistischen Staat auf der ständischen Gesellschaftsgrundlage, die ihm das protestantische Norddeutschland, vornehmlich Preußen, zeigte. Dieser Staat, und nicht, wie man meint, die Polis, weder die geschichtliche noch die platonische, ist die Wirklichkeit, die durch die dunklen und schweren Gedankenbilder des „Systems der Sittlichkeit" hindurchleuchtet.

„System der Sittlichkeit" wird eine Handschrift benannt, die Hegel wohl zur Vorbereitung auf die Naturrechtsvorlesung des Winters 1802 auf 1803 niederschrieb, etwa schon während des — vorlesungsfreien — Sommers. Es ist die ersterhaltene Fassung des Systemteils, den Hegel später objektiven Geist nannte und der innerhalb des Systems stofflich fast mehr als irgend ein anderer philosophisches Neuland für die idealistische Bewegung erschloß. Ob die Handschrift nur diesem Systemteil entspricht, wird uns noch beschäftigen. Sie steigt in drei meist wieder dreifach gestaffelten Stufen an, gemäß der bekannten Form, die einst von Kant als logische Einteilung aufgebracht, von Schiller zur Geschichtsgliederung verwertet, von Fichte

zum logischen Entwicklungsverfahren belebt und von Schelling um den Preis dieser inneren bewegten Lebendigkeit mit Wirklichkeitsstoff erfüllt worden war. Entsprechend dem allgemeinen methodischen Anschluß dieser Handschrift an Schelling ist auch bei Hegel hier der Gang des Denkers nicht begleitet von einer Bewegung der Dinge, sondern er durchwandelt sie wie wohlaufgestellte Bildwerke eines Museums, bald vergleichend, bald eine neues betrachtend — doch ohne daß die starren Bilder, unter seinem Blick belebt, von ihren Sockeln herniederstiegen und sich im Reigen bewegten. Wir müssen, um den Gegenstand unserer Teilnahme zu erreichen, den Weg des Philosophen bis zum Staat rasch nachgehen, wobei freilich Hegels eigenes Verfahren nicht einmal angedeutet werden kann.

Die Darstellung der im „Volk" vollendeten Sittlichkeit steht auf zwei Vorstufen. Die erste umfaßt jene menschlichen Verhältnisse, die in der vollendeten „sittlichen Totalität", im Volk, gleich wie nach Schelling die Natur in Gott, nur ihren verborgenen Grund haben, während scheinbar der losgelöste Einzelmensch in ihnen frei sich betätigt, gleich wie die Natur dem Scheine nach ohne Gott ist; um welcher Ähnlichkeit willen Hegel die Sittlichkeit dieser Stufe auch als „natürliche" bezeichnet. Die natürliche Sittlichkeit beginnt mit dem ersten Erwachen des wollenden Ichs, mit dem „Gefühl" — Bedürfnis und Befriedigung im Genuß — woran sich die einfachste Arbeit und deren Erzeugnis schließt samt den Mitteln, die dem arbeitenden Menschen zuwachsen: Werkzeug und Rede. Dem so durch die Sprache über den Augenblick Erhobenen entsteht die nicht mehr allein dem Bedürfnis des Augenblicks dienende Arbeit und ihr Werkzeug, die Maschine; wie ihm auf der niedersten Wirtschaftsstufe die Sprache entstand, so nun die geistigen Werkzeuge einer höheren Wirtschaft: die rechtliche Anerkennung des Besitzes im Eigentum, sein Beweglichwerden in Tausch und, allgemeiner noch, Vertrag. Ein Schritt hinauf, und der Mensch kommt zur Geldwirtschaft des Handels; da entspringt das hier nur seiner Form nach — „soziologisch" wie man heute sagen würde — betrachtete Verhältnis der Herrschaft und Knechtschaft, bei dem es für jetzt noch, anders als im Staat, innerlich unbegründet bleibt, wer Herr, wer Knecht sei. Die Versittlichung, die innere Notwendigkeit, die überhaupt schon in

dieser Welt der „natürlichen Sittlichkeit“ möglich ist, gewinnt jenes Verhältnis samt allem, was ihm voranging, in der Familie; auch sie ist zwar mit starken Ketten an den dunklen Grund des Natürlichen gefesselt; die wahre Sittlichkeit der Volksgemeinschaft ist auch für sie nur heimlicher Hintergrund; auch die Familie ist dieser Tiefe des sittlichen Lebens gegenüber nur eine Oberflächenerscheinung; immerhin, sie ist im Unterbau der Sittlichkeit dieser näher als irgend etwas zuvor; ein Beharrendes im ewigen Wechsel der Geschlechter, gleich jenem sittlichen Leben des Volksganzen.

Einzelheit, Besonderheit war die herrschende Bestimmung bisher; das Allgemeine, das Ganze, war nur geheime Wurzel, nirgends selbst sichtbar. Vernichtung der Einzelheit wird nun die Grundbestimmung der zweiten Stufe sein. Auch hier wird das „Allgemeine“ nicht in sichtbarer Gestalt ans Licht treten wie endlich im Staat. Diesem glich die Welt der „natürlichen Sittlichkeit“ darin, daß auch in ihr sich eine, wenn auch einheitslose, Mannigfaltigkeit menschlicher Verhältnisse ausbildete. Die Welt der zweiten Stufe, „das Negative oder das Verbrechen“ überschrieben, deutet auf den Staat insofern vor, als sie die selbstzufriedene Besonderheit vernichtet, freilich nicht um ihr dafür ein höheres sittliches Leben zu verleihen. Hier entwickelt Hegel nun noch einmal den Frankfurter Zusammenhang von Leben, Verbrechen, Gewissen, Versöhnung, in welchem jetzt aber zum Unterschied von damals auch die rächende Gerechtigkeit einen Platz erhält. Von der zwecklosen Wut geht das Verbrechen über das bewußt-zweckvolle Verbrechen am Eigentum weiter zum, wirklich aufs Ganze gehenden, Mord und gipfelt im Zweikampf und endlich dem höchsten Zweikampf, dem sittlicher Gesamtheiten: Krieg.

Hier auf der Höhe des „Verbrechens“, stehen wir am Eingang der absoluten Sittlichkeit. Wenn wir, Hegels Sinn entsprechend, für jede Stufe den höchsten Punkt einsetzen, dürfen wir sagen: Aus Familie und Krieg baut der Philisoph das Wesen des Staates auf. Die Familie als der Herd über den Einzelnen hinausgehender und doch wieder zu ihm zurückführender Gefühle, der Krieg als die Vernichtung alles Sonderseins des Einzelnen: über beiden erhebt sich die „Idee der absoluten Sittlichkeit“, deren „Anschauung ein absolutes Volk“ ist. Ein

absolutes Volk — nicht etwa eine absolute Nation. „Volk“ versteht Hegel damals etwa im Sinne vom Staatsnation, im Gegensatz zu „Nation“, die ihm Kulturnation bedeutet. Dieser Sprachgebrauch schlägt eine Brücke vom Staatsbegriff der Kritik der Reichsverfassung zu dem des Systems. Hier wie dort ruht der Staat nicht auf der „Nation“ — die vielmehr Volk und Staat überleben kann —, nicht auf dem „Volksgeist“ der historischen Schule, sondern auf dem „Volk“. Die Kraft der politischen Idee hat den der eingreifenden Staatsmacht mißtrauisch gegenübergestellten „Volksgeist“ der Tübinger Zeit sich untertan gemacht. Und gleichwie in der Kritik der Reichsverfassung ist auch dieser Staat auf Waffen gestellt. So schloß schon das zweiteilige Vorspiel, das seinem Auftreten im System voraufging, mit kriegerischem Geräusch: „Die Gleichheit, vor welcher die Seite des Rechts ... verschwindet, ist der K r i e g“ mit seiner „absoluten Unruhe“, in welcher der „Überläufer“ Mars „von einer Seite zur andern beständig übergeht“, bis daß im Frieden die Gegner wieder auseinanderrücken. Und Krieg, Wehrverfassung, Vorhandensein oder Nichtvorhandensein kriegerischer Tugenden bestimmen überhaupt den Grundriß dieses Staatsgebäudes.

Das Volk, die politische Gemeinschaft, ist freilich — anders als in der Reichsverfassungsschrift — mehr als eine bloße „Menge“, die „eine gemeinsame Wehre und Staatsgewalt bildet“. Dort gedachte Hegel zu zeigen, daß das Reich auch bei bescheidensten Ansprüchen nicht mehr als Staat gelten könne und hatte so den Staat, der noch allenfalls so genannt werden darf, zu bestimmen gesucht; hier — wie andeutend schon in der Druckschrift vom Sommer 1801 — entwirft er das Bild des vollkommenen Staats. So weist er, wie Aristoteles und Cicero, den Begriff der bloßen „Menge“ hier gleich zu Beginn von sich. Dies Volk ist „nicht eine beziehungslose Menge noch eine bloße Mehrheit“, sondern „die Beziehung einer Menge von Individuen“: als bloße „Menge“ stünde es den Einzelnen „fremd“ gegenüber, statt daß es „Realität für ihr Bewußtsein hätte, eins mit ihnen wäre, und Macht und Gewalt über sie hätte“; als bloße „Mehrheit“ wäre es eine ins Unbestimmte sich verlierende Vielzahl statt eines in sich geschlossenen Kreises. Und in diesem Volk gibt es keine Gleichheit der Einzelnen, „Gleichheit der Bürger-

lichkeit"; die Gleichheit, die hier waltet, ist die Einheit — „Identität" — Aller in dem gegliederten Ganzen, worin sie sich nicht verlieren, sondern finden; die Gleichheit stellt sich gerade „im Bewußtsein der Besonderheit" dar. Diese Sittlichkeit also, dieser „lebendige selbständige Geist, der als ein Briareus erscheint von Myrien von Augen, Armen und den andern Gliedern, deren jedes ein absolutes Individuum ist," — diese Sittlichkeit ist im vollkommenen Staat verwirklicht. So vermählt Hegel jetzt Staat und Einzelseele miteinander. Was in der Kritik der Reichsverfassung nur anklang, daß der Bürger durch den Staat zu „freiem, sich achtendem Selbstgefühl" gelangen könne, das ist hier in die Mitte gerückt. Und mit solcher Gewalt, daß alle außerstaatliche Sittlichkeit geringwertig wird. Die Lehre von den Tugenden erscheint in diesem System erst in der Lehre vom Staat: der Inhalt der Moral „ist völlig im Naturrecht". Vor der im Staat offenbarten Sittlichkeit sind die „Tugenden" des Einzelnen etwas Vergängliches.

Was für die „Sittlichkeit" gilt, ist im „Volk" verwirklicht. Jede der drei Arten, wie sich die Sittlichkeit zu den Einzeltugenden stellen kann, muß sich demnach „für sich selbst organisieren, ein Individuum sein und Gestalt annehmen": das „Volk" gliedert sich in Stände. Gleich wie die Natur ein Reich von Gestalten bildet, so auch die Sittlichkeit. Daß dieser Vergleich Hegel beherrscht, wird sichtbar an dem, was er selbst sich hier einwirft. In der Natur freilich erkenne man die Notwendigkeit solcher Vereinzelung an, weil man hier die Unvollständigkeit jeder einzelnen Erscheinung zugebe. Im Sittlichen aber solle jedes Individuum ein Ganzes sein, und nicht bloß ein Teil, der erst mit allen anderen sich zum Ganzen schlösse. Der Einwand geht tief. Eben um der inneren Allseitigkeit und Ganzheit willen, die dem Menschen zum Ziel gesteckt sei, griffen in jenen Jahren die edelsten Geister in Deutschland die ständische Zusammensetzung des alten Staates an. Eben jene innere Fülle der Persönlichkeit mit der Machtnatur des Staates zu verschmelzen, war auch unserm Denker, der in der Reichsschrift die beiden nur nebeneinander gestellt, nicht verschmolzen hatte, philosophische Aufgabe. Wie wird er da die Sonderung der Stände begründen? Sie sind, so erklärt er, nicht in dem Sinn voneinander getrennt, daß sie ein jeder unvollständig etwa erst dem zusammenschauenden

Betrachter ein Ganzes erschienen, sondern jeder Stand ist „Totalität" und trägt „die andern ... in sich", tritt nicht bloß zu einem Teil des Ganzen in Beziehung, sondern zu dem Ganzen selber in all seinem Reichtum; nur die Art und Bedeutung, nicht der Inhalt dieser Beziehung, ist für jeden Stand verschieden. Nicht wie bei Platon besondere Tugenden geziemen jedem Stande, sondern die verschiedene Ordnung der gleichen Gesamtheit der Tugenden, — mehr eine verschiedene sittliche Gesamthöhe als verschiedene, arbeitsteilig ausgebildete Einzeltugenden; soweit es doch so scheint, ist es nur Nebenfolge, nicht wie bei Platon Wurzel der Standessonderung. Der Einzelne also, „zu arm", die Sittlichkeit „in ihrer ganzen Realität aufzufassen", findet seine sittliche Vollendung „dadurch, daß er einem Stande angehört"; erst dadurch ist er „ein wahrhaftes Individuum und eine Person".

So neuartig faßt Hegel die ständische Gliederung des Staates auf, neu in dem Verhältnis des Standes zum Einzelnen wie in der Beziehung des Standes auf den Staat. Hier an Platon oder an Aristoteles zu denken, erlaubt eigentlich nur die Fragestellung, nirgends die Antwort. Und ebensoweit sind wir von der Ansicht des gesellschaftlich-ständisch unterbauten Staats, nach der etwa Friedrich der Große sein Preußen regierte und die, platonischer als die Hegelsche, wesentlich auf dem Gedanken der Arbeitsteilung beruhte. Die Lebensfülle des neuen philosophischen Geistes hat da viel tiefere Verständnismöglichkeiten geschaffen. Aber freilich, soweit Form und Sinn dieser Staats- und Ständelehre dem Zeitalter Friedrichs entrückt sind: der Inhalt entspricht fast völlig dem damals ja noch aufrecht stehenden Staate des großen Königs.

Drei Stände umschließt Hegels Staat: Adel, Bürger, Bauern. Im Adel, dem „absoluten Stand", ist die Sittlichkeit des Staats recht eigentlich verkörpert. Sie ist nicht die Gesamtheit aller Tugenden, sondern das Erhabensein über alle besonderen Tugenden. Nicht „Liebe zum Vaterlande und Volke und Gesetzen" ist diesem Stande Gebot, sondern „das absolute Leben im Vaterlande und für das Volk". Das Erhabensein über alle „Bestimmtheit" findet seinen Ausdruck als „Tapferkeit" und seine Arbeit in der Vernichtung eines bestimmten Lebendigen, des Feindes: dieser Adel ist ein Kriegsadel. Nicht jeder beliebige

Kampf, nicht etwa der haßerfüllte „Krieg von Familien gegen Familien“ ist „absolut sittliche“ Betätigung, sondern, wie das Sittliche selbst „Volk“ ist, so kann auch der Feind „nur ein Feind des Volkes und selbst nur ein Volk“ sein. In solchem Kriege ist der Haß unpersönlich, der Kampfzorn nur vorübergehende Wallung. „Der Tod geht ins Allgemeine hinein, wie er aus dem Allgemeinen kommt ... Das Schießgewehr ist die Erfindung des . . unpersönlichen Todes, und es ist die Nationalehre das Treibende, nicht das Verletztsein eines Einzelnen“. Über alle einzelne, an die Dinge gebundene Arbeit muß dieser Stand hinausgehoben sein; nur die das Einzelne zerstörende Arbeit des Kriegs und die Ausbildung anderer dafür stehen ihm an. Was er bedarf, müssen die beiden niederen Stände aufbringen. Dafür ist er jenen „nützlich“, und zwar vor allem „auf die höchste Weise“: durch sein Dasein gewährt er ihnen die Anschauung des höchsten sittlichen Lebens und damit die ihrem Bewußtsein allein zugängliche Teilnahme an diesem Leben; denn ihre eigene Teilnahme — die Wahrheit, daß dieser im Adel anschaulich vor sie tretende Staat auch ihr eigenes „absolutes inneres Wesen ist“ — bleibt ihnen verborgen. Ist dies die „höchste Weise“, wie der Adel Bürgern und Bauern „nützt“, so nützt er ihnen daneben doch auch, wie Hegel es mit trockener Verachtung ausdrückt, „auf ihre Weise“: indem er ihnen Eigentum und Besitz schützt und wenigstens den zweiten Stand, den Bürger, der Tapferkeit überhebt.

Wir steigen zu diesem der Tapferkeit überhobenen Stande hinab. Er ist „in der Arbeit des Bedürfnisses, dem Besitz und Erwerb und Eigentum“ — lauter Dinge, die dem Einzelnen nicht innerer Lebensgehalt werden können, ihn vielmehr in ethisch sinnlose Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse verstricken müßten. Aber indem der Staat die Wirtschaft in sich aufnimmt, sie dem bürgerlichen Recht unterwirft, empfängt sie eine sittliche „Realität“, und ihre Träger, die Besitzenden, so zum Stande geworden, „als Allgemeines anerkannt“, verfallen dem Spiel der wirtschaftlichen Kräfte nicht mehr mit ihrer ganzen Persönlichkeit. Rechtschaffenheit ist diesem Stande, wie dem ersten Tapferkeit, die Form, unter der die Tugenden des Einzelnen erscheinen. Sie schafft Recht, läßt daneben auch Billigkeit sprechen; sie legt den höchsten Wert auf Erhaltung der „empiri-

schen Existenz" des Einzelnen, sorgt für standesgemäßes Auskommen der Familie und für die Mitbürger. Doch alles, was sie unternimmt, hat eine Grenze: da ihr das bloße Leben als höchstes Gut gilt, so kann sie uneigennützig sein, ja aufopfernd, aber — „weder den ganzen Besitz noch das Leben". Immerhin erreicht sie eine Art von idealer Höhe da, wo sie von dem Ihren opfert, sei es im Beitrag zu den Bedürfnissen des ersten Standes, sei es für einzelne Arme und Leidende; freilich dem „allgemeinen" Opfer für den Staat fehlt die „Lebendigkeit", dem „lebendigeren" für den Armen die „Allgemeinheit". Soviel von diesem Stand der „relativen Sittlichkeit", der „nicht tapfer sein kann".

Endlich die „rohe Sittlichkeit" des Bauern. Auch der ist gleich dem Bürger auf Arbeit und Erwerb angewiesen; aber an Stelle der unpersönlichen Abhängigkeit, in die den Bürger das Wirtschaftsleben bringt, entsteht dem Bauer ein patriarchalisches Abhängigkeitsverhältnis. Sein Tun geht nicht in dem Rädergetriebe des allgemeinen Wirtschaftslebens unter wie das des Bürgers, sondern ist „eine größere und umfassendere Totalität"; wie es auch auf das Lebendige selbst geht und der Natur etwas zu tun überläßt. Die Sittlichkeit des Bauern ist einfach, unzerteilt; „Zutrauen" die Form, unter der seine Tugenden erscheinen. Das Individuum „ist nicht durch Verstand — denn durch diesen fürchtet es, wie billig, betrogen zu werden — in Bewegung zu setzen, sondern durch Ganzheit des Zutrauens und der Notwendigkeit, durch äußerliches, ebenso auf das Ganze gehendes Antreiben". Das bürgerliche Recht kommt dem Bauern nicht nahe; zuletzt „nach Leidenschaft und Beredung" wird der Streit vermittelt. Und auf der Grundlage des Zutrauens ist er „auch der Tapferkeit fähig und vermag in dieser Arbeit und in der Gefahr des Todes sich an den ersten Stand anzuschließen", denn diesem widmet er sein Zutrauen, gemäß der verwandt ungeteilten Art, der „Totalität", die dem Edelmann wie ihm selbst eignet. —

So schichtet sich die Gesellschaft in Hegels Staat. Ein Adel, der keine Steuern zahlt, kein bürgerliches Gewerbe treibt, die Offiziersstellen innehat; ein Bauernstand, der im Zusammenhang eines allgemeinen patriarchalischen Abhängigkeitsverhältnisses den Befehlen des adligen Offiziers im Kriege folgt, im Frieden von ihm eingeübt wird, dem bürgerlichen

Rechtsleben fremd, seine Arbeit verrichtend in vertrauensvollem Gehorsam oder sonst gezwungen durch „auf das Ganze gehende" Züchtigungen; ein Bürgerstand, erwerbend, Steuern zahlend, vom Heeresdienst befreit, von den beiden anderen Ständen streng geschieden, dem Staatsleben gegenüber reiner Zuschauer, mit eigener staatsfremder Gesittung — wir haben ein deutlich erkennbares Gemälde von Zuständen, die Hegel im ganzen geläufig sein konnten schon aus seiner Frankfurter Beschäftigung mit dem preußischen Landrecht.

Es muß auf den ersten Blick befremden, daß der Philosoph hier ein Staatswesen verewigt, über dessen seelenlosen Betrieb der Schreiber der Flugschrift gleichzeitig ein so vernichtendes Urteil fällte. Aber wir erinnerten schon, daß in dem Sinn, mit dem er diese Gesellschaftsgliederung erfüllte, der Philosoph den Gedankenkreis des achtzehnten Jahrhunderts völlig hinter sich ließ. Wohl war das Urbild von dem, was er jetzt auf den Sockel stellte, im preußischen Staat vorhanden, aber ungefühlt, unbegriffen, daher leblos, und so in Wahrheit doch himmelweit von seinem Gemälde geschieden. Ähnlich hatte er vor kurzem in der Reichsverfassungsschrift den nackten Machtstaat des achtzehnten Jahrhunderts anerkannt mit einer alle kleinen Rechtfertigungsmittel verschmähenden Unumwundenheit, zu der sich das Denken des achtzehnten Jahrhunderts selbst vielleicht niemals aufgeschwungen hat, — gestand doch sogar der große König, der dem Staat und dem Geist des Jahrhunderts gleichermaßen lebte, nicht ohne bedauernde Gebärde: daß Machiavell recht habe. Und ähnlich fand Hegel hier Töne zur Verherrlichung des alten Staats, die der zur Zeit seiner Vollkraft so niemals vernommen hatte. Der neue Geist vergriff sich im Gegenstand, aber dennoch war es der neue Geist. Die Wirklichkeit mußte sich noch wandeln, damit dieser Geist einen ihm gemäßen Gegenstand finden konnte.

Sichtbar hängen die Staatsideen der Flugschrift und des Systems zusammen in dem Gedanken, daß der Staat wesentlich Macht ist; die Flugschrift stellt das begrifflich hin und baut ihre Reformvorschläge darauf; das System führt es breit ins einzelne der gesellschaftlichen Gliederung hinein. Wie in der Flugschrift dieser Machtseite des Staats alle Inhalte und Ziele bürgerlichen Lebens als gleichgültig gegenübergestellt wurden, so wird im

System die hohe Mauer errichtet zwischen dem Stande, in dem sich die Macht des Staates kriegerisch organisiert und den Ständen des bürgerlichen und bäuerlichen Erwerbs; eine Mauer, die dann für den dritten Stand, der ja der Tapferkeit, wenn auch bloß einer dumpfen Gefolgschaftstapferkeit, fähig ist, doch wieder durchbrochen wird, für den Bürgerstand aber mit seinen eigentümlichen Zwecken und Anschauungen fest stehen bleibt. Eine Sonderstellung des Adels erkennt Hegel auch in der Reichsschrift gelegentlich an, auch dort unter der Bedingung, daß er staatliche Pflichten wirklich erfülle, nicht sich mit dem Genusse seiner Vorrechte begnüge wie der französische Adel, über den deswegen die Revolution hereingebrochen sei.

Locker genug waren im Staatsbild der Flugschrift Freiheit und Macht miteinander verknüpft. Wenn Hegel jetzt ihre Verschmelzung unternahm, so geschah es grundsätzlich auf dem Wege, den er schon in der Druckschrift des Sommers 1801 beschritten hatte; aber über jenen allgemeingültigen Begriff von Freiheit hinaus, die in der bloßen Teilnahme an der freien Entwicklung des Volks bestand, ließ er jetzt, gemäß der ständischen Gliederung des sittlichen Wesens, die Freiheit in jedem Stande eine eigene Färbung gewinnen; im ersten wurde sie zur wahrhaft-sittlichen Befreiung von aller Angst des Irdischen; im dritten galt allein jener zarte Freiheitsbegriff, der für alle Stände galt, ohne einen Zusatz eigentümlicher Freiheit gerade dieses Stands; im Bürgerstand endlich trat zu jener gemeinsamen Freiheit des Volkslebens die unbedingte Geltung der „empirischen Existenz“ des Einzelnen; und hier finden wir so am ehesten, zwar entheiligt, die staatsfreie Sphäre aus der Flugschrift wieder, nun im Reiche der Sittlichkeit nicht mehr allgemeine Forderung, sondern zu Stand und Standessitte besondert. Und dies ist überhaupt das Verhältnis der beiden Schriften. Denn wie, gemäß dem Bedürfnis unseres Philosophen zu gestalten, zu „individualisieren“, hier aus einer Forderung, welche die Flugschrift allgemein für die Staatsbürger erhob, das Ideal eines Standes geworden ist, so sind überhaupt die demokratischen Forderungen, die der Schreiber der Flugschrift, mit offenem Sinn und einer wohlangebrachten Harthörigkeit gegen die Ansprüche des Philosophen, aus der Zeit annahm, im System völlig aufgesogen. Von dem Anteil des Volks an

Gesetzgebung und Steuerbewilligung, der dort als Forderung des Zeitgeists anerkannt und in die Grundmauern des zukünftigen Staats eingesenkt wurde, ist hier mit keinem Wort mehr die Rede. Aber sind auch die demokratischen Forderungen im System aufgesogen, so doch nicht verschwunden. Sie haben sich nur in der selben bezeichnenden Art verwandelt wie der ganze Staat der Flugschrift. Aus der mittelbaren Teilnahme Aller ist die organische „Totalität" des Ganzen geworden, das keinem fremd ist, in welchem jeder sich selbst findet, sei es, indem er darin „lebt" — der erste Stand —, sei es im „Anschauen" — die niederen Stände. Neben den allenfalls noch als Staat anzusehenden Staat der Flugschrift trat so der Schönstaat des Systems. Die Flugschrift in der sicheren Einfachheit ihres Machtgedankens und in dem selbstverständlichen, um Theorien unbekümmerten Anschluß an die vorgefundenen Kräfte, sowohl an den lebendigen Einzelstaat wie an den lebendigen Wunsch der öffentlichen Meinung nach politischer Mitbetätigung, hatte jene Verwandtschaft mit dem Werke Bismarcks, die sie vielfach geradezu als erfüllte Prophezeiung erscheinen ließ. Das Statsideal des Systems ist seinem Inhalte nach eine Verklärung absterbender Zustände geworden; aber in dem Licht, das hier Hinabsinkendes traf, lagen die belebenden Kräfte eines aufsteigenden politischen Geistes, die in die Zukunft hinauswirkend das Werk Bismarcks vorbereiten und herbeigeleiten sollten. Zwischen den Forderungen der Flugschrift und dem Werk Bismarcks besteht eine beim ersten Wahrnehmen überraschende und doch fast zufällige Übereinstimmung, vom Staatsbild des Systems läuft durch die Paulskirche zum 18. Januar 1871 eine unterirdische Linie der Entwicklung.

Wir lernten den Staat des Systems bisher nur in seinem Gesellschaftsaufbau kennen; offenbar hatte Hegel ursprünglich diesen als „Staatsverfassung" von einem zweiten Teil „Regierung" sondern wollen; eine Gegenüberstellung, die, damals noch ungewöhnlich, dem neunzehnten Jahrhundert, mit einer Verschiebung des Sinns, als „Verfassung und Verwaltung" geläufig wurde. Hegel wird sie persönlich oder literarisch von dem Tübinger Staatsrechtler Majer haben, der sie seinerseits aus Pütters reichsrechtlichem Hauptwerk übernahm. So hätte

vielleicht auch hier Hegels Beschäftigung mit der Reichsverfassung auf das System hinübergewirkt. Diese zuerst geplante Teilung sollte nun den Ständeaufbau, das „System der Sittlichkeit in seiner Ruhe“, als „Staatsverfassung“ gegenüberstellen der „Regierung“, die das ruhende System in Bewegung versetzt, die Stände einander und dem Ganzen unterordnet, sie zugleich in ihrer Besonderheit hervortreten läßt und so erst eigentlich das Leben des Staates ausmacht. Nun aber hatte der Bedeutungswandel des Wortes Verfassung diese Einteilung mißverständlich gemacht; Hegel erkannte, daß das, was neuerdings „Konstitution“ hieß und im politischen Denken eine so ungeheure Rolle zu spielen begann, im Sinne jener Pütter-Majerschen Einteilung nicht zur „Verfassung“, sondern zur „Regierung“ zu rechnen sei, da es sich ja nicht bezog auf das ruhende Dasein des Volks im Staat, sondern das Gesetz war, nach welchem der Staat sich gegen jenes ruhende Dasein betätigt. So ließ er die Überschrift „die Staatsverfassung“ über beide Teile greifen und nannte jenen ersten, dem er ursprünglich den Namen Verfassung hatte vorbehalten wollen, jetzt, in sichtlicher Verlegenheit um einen staatswissenschaftlichen Kunstausdruck, „die Sittlichkeit als System, ruhend“. Die Regierung, wenn anders sie durch ihre Beschaffenheit das Staatsganze samt den Aufgaben, in die es sich gliedert, nicht bloß der Macht sondern dem Geiste nach darstellt, „ist die wahre Konstitution“. Die beste Verfassung also wäre nach Hegels Ansicht eine gute Verwaltungsordnung. Als „Roheit“ lehnt er demnach den — neufranzösischen — Begriff von Verfassung ab, wo der Staat unmittelbar als solcher auf den Einzelnen wirke; das, schon in der Flugschrift verworfen, sei „Formlosigkeit, und Aufhebung der Freiheit“; denn Freiheit „ist in der Form, und darin, daß der einzelne Teil, ein untergeordnetes System des ganzen Organismus, für sich . . selbsttätig ist“. Die Regierung also muß sich gliedern, und „nach der Notwendigkeit“. So zerfällt sie in einen festen Mittelpunkt der Bewegung und in die Träger dieser Bewegung selbst: „absolute“ und „allgemeine“ Regierung.

Die „absolute Regierung“ ist nicht etwa einerlei mit dem ersten Stand. Vielmehr muß genau erkannt werden, wie weit dieser sein „Vernichten“ der niederen Stände auszudehnen hat. „Eine solche Erkenntnis aber ist das Gesetz.“ Die abso-

lute Regierung kann also nicht selbst einem Stande zukommen, sondern die „empirische" Freiheit aller Stände, auch des ersten, muß vernichtet werden, vernichtet eben durch das begrenzende Gesetz; „diese absolute Erhaltung aller Stände muß die höchste Regierung sein"; und so besteht diese höchste Regierung aus denjenigen, „welche das reale Sein in einem Stande gleichsam aufgegeben haben und schlechthin im idealen leben, die Alten und die Priester, welche beide eigentlich Eines sind".

Die Alten und die Priester — jene von der Natur, in die sie bald eingehen werden, diese durch Gott, dem einzig sie geweiht sind, über das Leben und seine Besonderheit hinausgehoben — sind „allein fähig, das Ganze . . zu erhalten"! Da scheinen alle modernen Beziehungen aus der Hand zu gleiten und der Einfluß der Antike unleugbar zu sein. Behält Haym nun etwa Recht, wenn er behauptet, daß dieser Hegelsche Idealstaat „nicht bloß nach dem Muster, sondern fast nach der Schablone des platonischen" gezeichnet sei? Ein antikisierender Ton ist hier gewiß nicht zu verkennen. Aber auch „platonisch" soll dieser Zug sein? Offenbar denkt Haym an die berühmten Sätze von der Notwendigkeit, daß die Philosophen Könige werden oder die Könige Philosophen. Denn hier allein, wenn überhaupt irgendwo, wird bei Platon vielleicht eine Staatsgewalt über den Ständen, auch über dem herrschenden, verlangt. Gewiß wäre das eine bedeutungsvolle Ähnlichkeit, aber bedeutungsvoller wäre dann der Unterschied. Platon fordert den „Mann, der weise und königlich ist", weil nur der Philosoph das wahre Wissen hat, das, selber über die bestehenden Gesetze erhaben, den gesetzlosen Trieben der Menschen die rechte Richtung zu geben imstande ist. Bei Hegel aber steht an der entsprechenden Stelle seines Staats nicht ein Weiser, nicht die reine „Sittlichkeit", sondern, wie er selbst ausspricht: hier am obersten Punkt, wo es sich um die Erhaltung des Ganzen handelt, scheint „die Sittlichkeit . . zur Natur, zum Bewußtlosen fliehen zu müssen"; nicht der Philosoph, sondern der über die Besonderheiten des sittlichen Daseins, über den Stand, von Natur oder Gott und nicht von der Sittlichkeit Hinausgehobene, der priesterliche Greis, ist der ruhende Mittelpunkt der Bewegung des staatlichen Lebens. Bei Platon soll ein hoher sittlicher Wille die schlechte Natürlichkeit des Lebens beherrschen, ihr das Ge-

setz auflegen; bei Hegel hebt sich aus der vorhandenen und „vorausgesetzten" hohen Sittlichkeit des Lebens ein rein natürliches Wissen heraus, das von Natur fähig ist, jene Sittlichkeit des vorhandenen Lebens zu erkennen — „eine solche Erkenntnis aber ist das Gesetz" — und so über ihre Erhaltung zu wachen. Die platonischen Philosophen lassen sich herab, einer schlimmen Welt das gute Gesetz zu geben, Hegels Greise erhalten und entwickeln die vorhandene beste Verfassung.

Damit aber ordnet sich auch dieser scheinbar verstiegen zeitfremde Gedanke ein in den Zusammenhang der Zeit. Es ist der Hegelsche Lösungsversuch für eine Aufgabe, an der sich die Staatslehre des ganzen letzten Jahrzehnts in Deutschland wie in Frankreich mühte: durch die Verfassung die Verfassung zu schützen und zu entwickeln — zu den verfassungsmäßigen Gewalten ein „pouvoir constituant" zu fügen. Die Revolutionsverfassungen hatten, indem sie naturrechtliche Ideale in die staatliche Wirklichkeit führen wollten, ein Licht fallen lassen auf die Schwierigkeiten des Verhältnisses von geschriebener Verfassung und ungeschriebenem Leben; man suchte nach Formeln und Einrichtungen, um die beiden Mächte im Gleichschritt zu erhalten. Das führte zu dem 1789 und 91 vorgeschlagenen, aber erst 1793 anerkannten Recht auf Verfassungsänderung, das sich, nach Condorcets Fassung, darauf gründet, daß kein Geschlecht die künftigen seinen Gesetzen unterwerfen könne; es führt im Konvent zu dem Gedanken Condorcets, die Verfassung verfassungsmäßig alle zwanzig Jahre zu erneuern, — den ungebärdigen Geschichtsverlauf gewissermaßen in ein streng taktmäßiges Musikstück zu verwandeln; es führt dann 1795, im Anschluß an Rousseaus „Tribunat", das die Kräfte des Staats im Gleichgewicht halten sollte, zum Gedanken einer eigenen Behörde in Siéyès' Plan eines „Verfassungsgerichtshofs", der den beiden Kräften, welche die Verfassung eines Volks wie jedes anderen Lebewesens in sich tragen müsse, den Kräften der Erhaltung und Entwicklung, gleichzeitig dienen solle; Siéyès hat diesen seinen Lieblingsgedanken dann im „Erhaltungssenat" der Konsularverfassung schließlich verwirklicht. Hegel fühlte sich noch vor kurzem bei der Betrachtung des Wetzlarer Reichskammergerichts an diesen Punkt der Konsularverfassung wie an den Plan des Verfassungsgerichtshofs von 1795 erinnert; wahr=

scheinlich daß er jetzt an diese französischen Ideen und Versuche gedacht hat; ausdrücklich erinnert er an die gewaltsame Auskunft, die Fichte zum Schutz der Verfassung seines Vernunftsstaats ausgesonnen hatte, an die „Ephoren", „alte gereifte Männer", deren einzige und „rein negative" Macht darin besteht, daß sie jeden Augenblick das „Staatsinterdikt" aussprechen können, durch das die Regierung vor das Gericht des souveränen Volkes gestellt wird. Diesen Gedanken „in seiner negativen Haltung" nennt Hegel „ganz leer". Die „Aufsicht über das Regieren in allem Einzelnen" werde dieser Gewalt zugesprochen, sie solle gebietend, übermächtig wirken „und zugleich als Macht doch ein Nichts sein". Nicht eine solche Macht, die alles und nichts ist, sondern eine, die den Unterschied der Stände, den Hegel ursprünglich als „Verfassung" bezeichnet, voraussetzt, ist Hegels absolute Regierung, „gesetzgebend, anordnend, wo sich ein Verhältnis entwickelt, das sich für sich organisieren wollte, oder wo eine vorhin unbedeutende Seite nach und nach in ihrer bisherigen Unbeschränktheit sich entwickelt, und mächtig zu werden anfängt; vornehmlich hat sie in allen Fällen zu entscheiden, wo verschiedene Rechte von Systemen in Kollision kommen, und die Gegenwart sie in ihrem positiven Bestehen unmöglich macht". Sie bildet also, dürfen wir sagen, eine Gewalt, die einerseits die ständische Staatsordnung erhält, anderseits das Ganze des staatlichen Lebens dem Eigenleben der Stände gegenüber sichert. Sie erhält die Verfassung, indem sie dieselbe erneuert. Da wird nun ihr Gegensatz gegen Fichtes Ephorat — und zugleich der Unterschied Fichtescher und Hegelscher Staatsanschauung — ganz deutlich: Das Fichtesche Ephorat ist die Macht, die von den augenblicklichen Machthabern an das im souveränen Volk wirkende ewige Vernunftgesetz appelliert; Hegels absolute Regierung verhilft gerade umgekehrt der geschichtlichen Bewegung, der „Gegenwart", zu ihrem Recht gegen die im Schoße der sittlichen Vernunft ruhenden Formen der ständischen Staatsordnung. Für das, was Fichtes „Volksgemeine" beschließt, gibt es keine weitere Rechtfertigung; aber diese höchste Macht des Fichteschen Staates tritt nur dann in Erscheinung, wenn das Äußerste, ein Unrecht, geschehen ist. Hegels absolute Regierung, ebenso über alle Verantwortung erhaben, ist in jedem Augenblick wirksam; ununterbrochen

fließt von ihr das Leben des Staates aus. Über alle Verantwortung sind beide Gewalten erhoben; und die Hegelsche auch über alle Begründung und über alle Gewähr; sie kann das sein, weil sie ja die Verfassung nicht neu gründet, wie Fichtes Volk, dessen Äußerungen immer die Kraft eines Verfassungsgesetzes haben, sondern nur die „vorausgesetzte" dauernd erhält: Volkswahl, gesetzliche Festlegung, militärische Gewalt würden ihr die „Heiligkeit" nur nehmen können. „Sie ist das unmittelbare Priestertum des Allerhöchsten, in dessen Heiligtum sie mit ihm Rat pflegt und seine Offenbarungen erhält", sie ist „göttlich, in sich sanktioniert und nicht gemacht". Zu dieser absoluten Spitze verdichtet sich Hegels Staat; er holt sich sein Recht und seine Begründung nicht wie Fichtes revolutionärer Staat von 1796 aus dem absoluten Sittengesetz, das als ewiger Maßstab neben oder als ewiges Ziel vor ihm stünde, sondern er ist selber absolut. Aus der sittlichen Ordnung des ruhenden Lebens der Stände im Staat hebt sich die natürliche Spitze, durch die das Ganze erst „Realität" bekommt. Der Staat, im Innern sittliche Ordnung, wird als Ganzes in der Welt ein Naturwesen mit der frag- und antwortlosen Gewaltsamkeit eines solchen: es ist trotz aller metaphysischen Beleuchtungskünste doch der Staat der Flugschrift, der Staat als Macht.

Wie der Machtstaat der Flugschrift gleichgültig gegen die Regierungsform war, wenn auch die Monarchie gelegentlich sichtbar ausgezeichnet wurde, so nun auch der Staat der absoluten Sittlichkeit. Demokratie wie Monarchie wie Aristokratie können „Formen einer freien Regierung" sein. Ob sie es sind, hängt davon ab, daß der Gegensatz von Regierung und Regierten „nur oberflächlich" ist und „das Wesen dasselbe" — was in den unfreien Formen Ochlokratie, Oligarchie, Despotie nicht der Fall ist. Unter den drei freien Verfassungen, in denen die natürliche „Realität" des Sittlichen, die im System von den Priestergreisen dargestellt wird, je in einem, in mehreren, in allen Einzelnen sich verkörpert, bekommt nun seltsam genug das schlechteste Zeugnis gerade die, welche der absoluten äußerlich am nächsten scheint, die Aristokratie; es mag ein Nachklang der Berner Erfahrungen sein, wenn es von ihr heißt: „sie unterscheidet sich von der absoluten Verfassung durch Erblichkeit, mehr noch durch Besitztum; und weil sie die Form der absoluten, und

nicht ihr Wesen hat, ist sie die schlechteste". An der Demokratie ist gleichfalls auszusetzen, daß die Regierung, da sie aus „allen" besteht, nicht rein von Besitz sein und weiter daß hier kein „absoluter Stand" ausgesondert werden kann. Einzig gegen die Monarchie, die ja privaten Besitz entbehren kann, wird in diesem Zusammenhang nichts ausdrücklich eingewendet. Ja, die absolute Verfassung, obwohl sie eine Art Aristokratie wäre, scheint Hegel doch in den Formen der Aristokratie und der Monarchie gleich gut verwirklicht.

Es erhellt auch aus diesen Bemerkungen über die Gleichgültigkeit der absoluten Verfassung gegen die einzelnen Regierungsformen: daß Hegel seinen besten Staat zeichnet ohne Hinblick auf den Weg vom Gedanken zur Wirklichkeit. Auch hier weicht Fichtes Staatslehre von 1796 in ihrer ganzen Stimmung ab. Fichtes Ideen werden dem Leser mit so zudringlicher, ruhlos die Einzelheiten hin und her wendender Logik beigebracht, daß er gezwungen wird, fortwährend die Anwendungsmöglichkeit durchzudenken und zu bejahen. Bei Hegel ist von solchem Überzeugenwollen keine Spur. Ihm liegt nach seinen eigenen Worten, die Kraft der Sittlichkeit in der „Kraft der Anschauung und Gegenwart". Und dennoch — oder vielleicht deshalb — steckt in seinem Staatsbild mehr Leben als in Fichtes kühnen Forderungen. Gerade die Bemerkungen über die absolute Regierung zeigen es wieder; sie wird, wie wir sahen, in der Wirklichkeit vielleicht am ehesten noch vertreten durch die Monarchie. Vom Königtum gilt ja wirklich, daß es, aus dem ersten Stande hervorgehend, doch über den Ständen steht, in gesetzgeberischem Schaffen die Verhältnisse der Stände zueinander erhält und erneuert, sie alle dem Ganzen des Staats unterordnet; es ist durch Geburt die „natürliche" Spitze des Staats, „in sich sanktioniert und nicht gemacht", die Seele der Bewegung des Ganzen. Es gilt, müssen wir hinzufügen, gerade von einem Königtum wie dem Friedrichs. Und wiederum ist zu sagen, daß dieses Ideal der Monarchie des achtzehnten Jahrhunderts so nicht im achtzehnten Jahrhundert selber hätte gesehen werden können, sondern daß hier wieder das neue philosophische Wissen um die „Identität" von Regierung und Volk über die so viel nüchternere Härte der geschichtlichen Wirklichkeit seinen vergoldenden Schein gießt. Hier an dem großen

Staatsdenker des deutschen neunzehnten Jahrhunderts wird deutlich, wie die wissenschaftliche Begründung unsres neueren Königtums wohl ohne Bruch hervorwuchs aus der Anschauung des friderizianischen Staats und wie doch auch hier die Gesinnung der klassisch-romantischen Philosophie die notwendige Mittlerin wurde zwischen altem und neuem Jahrhundert.

Die Regierung als Ursache und Trägerin, nicht wie bisher bloß ruhiger Mittelpunkt, der „allgemeinen Bewegung" wird von Hegel unter dem Namen der „allgemeinen Regierung" abgehandelt. Während die „absolute", auch hierin dem Erbkönigtum wohl vergleichbar, die Macht ist, die dem „Volk" den Zusammenhang seines Lebens über die Zeiten hinweg sichert, geht die Tätigkeit der „allgemeinen" ganz auf in der „Bestimmtheit des Volks für diese Zeit", in der Arbeit also an dem gerade erreichten Punkt jenes Lebens. Um es vorweg zu sagen: stand hinter der „absoluten Regierung" das Königtum, so wird die „allgemeine" das Idealbildnis der Beamtenschaft werden, die das unumschränkte Königtum sich für seine Zwecke gebildet hatte.

Wollte man die allgemeine Regierung einteilen nach den drei Gewalten und zugleich, mit Kant, nach den drei Sätzen eines Vernunftschlusses, so hätte man das Allgemeine zu sehen in der Gesetzgebung, die „ideelle" Unterordnung des Besonderen unter jenes Allgemeine in der Rechtsprechung, und endlich die „reelle" Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine in der ausübenden Gewalt. Hegel selbst erinnert, daß Kant zwar die Gesetzgebung ebenso als „Obersatz", die beiden anderen Gewalten aber gerade umgekehrt verstehe: die ausführende als „Untersatz" und die richterliche als „Schlußsatz"; so ist es leicht, durch das Klappern der Begriffsmühle den staatswissenschaftlichen Sinn der Einteilung durchzuhören. Für Kant ist der Spruch der Gerechtigkeit das Ziel des Staats; die ausführende Gewalt ist ihm nur das Bindeglied zwischen Gesetzgeber und Richter, gewissermaßen nur Büttel. Hegel aber, entsprechend seiner uns bekannten Verachtung der Gerechtigkeit als politischen Ideals schiebt den Richterspruch an die bescheidenere Stelle; in der ausübenden Gewalt laufen in diesem Staat, der Macht ist, die andren Gewalten zusammen. Für sich allein ist jede der drei bloße Abstraktion; die wirkliche Re-

gierungshandlung vereinigt in sich stets alle drei Tätigkeiten; und sucht man, wie Montesquieu es gelehrt, sie künstlich durch Verteilung auf verschiedene Träger auseinanderzuhalten, so werden von selbst die Träger der ausübenden die Regierung sein, und es von ihnen abhängen, wie weit die Tätigkeit der anderen etwas bedeute. Tiefer als Lockes und Montesquieus Gewaltenteilung scheint dem Denker die Unterscheidung einer nach außen und einer nach innen gerichteten Tätigkeit des Staates zu dringen; tiefer deshalb, weil sie den Staat jedesmal als „Totalität" auffaßt, das eine Mal als ein Besonderes, als Staat unter Staaten, das andere Mal als Allgemeines, im Verhältnis zum Einzelmenschen. Dennoch verwirft Hegel diese später angenommene Teilung damals. Und mit bedeutender Begründung: das wirkliche Leben des Staats ist ein fortwährender Wechsel beider Tätigkeiten; eine „Bestimmtheit", die eben noch nur die äußere Regierung anzugehen schien, wird plötzlich „unmittelbar die eigene des Volks". Eine wahre Einteilung muß „organische Systeme" ergeben, „in welchen jene Formen von außen und innen untergeordnet sind", so daß also jedes „System" der Staatstätigkeit in sich sowohl äußeres wie inneres Staatsleben umschließt. Solcher „Systeme" stellt Hegel drei auf: des Bedürfnisses; der Gerechtigkeit und des Krieges; der Erziehung, Bildung, Eroberung, Kolonisierung. Hier den Widerschein einer geschichtlichen Behördenordnung zu erkennen, ist erschwert durch den allgemein für die Staats- und Geschichtswissenschaft des nächsten Jahrhunderts so bedeutenden Leitgedanken dieser Einteilung: stets unter jeder Regierungstätigkeit äußeres und inneres Staatsleben zusammenzufassen. Dieser Grundgedanke führt zu der überraschenden, nachher freilich kaum ausgeführten Verkoppelung des Kriegs mit der Rechtspflege, von Eroberung und Kolonisierung mit Erziehung und Bildung. Wir gehen nun die Systeme der Reihe nach durch.

Hegel hatte einst in seinem verlorenen Kommentar zu dem volkswirtschaftlichen Werk Steuarts gegen die versachlichende Richtung der merkantilistischen Lehren den Gedanken des „Lebens" geltend gemacht. Man kann es wohl verstehen, daß auch ihn die neueste Lehre angezogen hatte, die eben ihren Siegeszug durch Deutschland begann. An Adam Smith konnte

ihn fesseln, daß der Schotte nicht, wie noch die Physiokraten, von der Gütererzeugung im ganzen ausging, sondern von der Arbeit des Einzelmenschen. Das Tote des in der alten Volkswirtschaftslehre herrschenden Begriffs des „Reichtums", der Reichtum des Staates war und blieb, schien in dem Buch vom „Reichtum der Nationen" verdrängt zu sein durch das lebendige Bild des aus mannigfachen Einzelbedürfnissen von selber hervorgehenden, im eigenen Gleichgewicht schwebenden, nationalen und weiter selbst weltumfassenden Wirtschaftsganzen. Von diesem Bild ging jetzt auch Hegel aus, wenn er, bezeichnend für den individualistischen Grundzug der neuen Auffassung, diesen Abschnitt seiner Staatsphilosophie schon laut der Überschrift auf das „Bedürfnis" aufbaute. Aber bezeichnend für seine von Smiths Wirtschaftstheorie, wie sie allgemein aufgefaßt wurde, doch wieder abweichende Wirtschaftspolitik, ist ihm der Einzelmensch nicht bloß Ausgangspunkt, sondern er richtet die Frage nun auch weiter vor allem auf die Stellung des Einzelmenschen in diesem für sich gewiß harmonischen Ganzen der Bedürfnisse und findet ihn da hilflos gegenüber einer „fremden Macht, über welche er nichts vermag". So tritt an die Regierung die Aufgabe, sich dieses „bewußtlosen, blinden Schicksals" zu bemächtigen. Sie kann es, denn sie kann erkennen, welches die jeweiligen Bedürfnisse des Ganzen, welches die beständigen des Einzelnen sind. Auf Grund solcher Erkenntnis wird sie regulierend, Räume und Zeiten überbrückend, in das schwankende Gleichgewicht des Wirtschaftslebens eingreifen; denn wollte sie es auf die natürliche Herstellung des Gleichgewichts ankommen lassen, so würden inzwischen die ungeschützten Einzelnen, würden ganze Stände das unangebrachte Vertrauen der Regierung auf die Theorie zu büßen haben. Es ist ein Fall, wie sie uns schon mehrfach in dieser Schrift begegnet sind: wieder hat der Denker den neuen Gedanken als Gedanken sich angeeignet; und wieder kommt er vom Boden des neuen Gedankens zur Rechtfertigung einer älteren Politik: er verlangt das regulierende Eingreifen des Staats ins Wirtschaftsleben, er verlangt es sowohl um des Staates als um des hilflosen Einzelnen willen. So hatte Steuart vom „Staatsmann" allgemein verlangt, daß er dem Arbeiter das „physical necessary" sichere, und auch die merkantilistische Praxis hatte

dies Ziel verfolgt. Von Smith konnte Hegel den Gedanken in solch grundsätzlicher Allgemeinheit nicht haben. Immerhin ist die Wendung zum Vergangenen diesmal weniger scharf als sonst; nach dem Vorgang eines gemäßigten Merkantilismus, wie ihn gerade Steuart mit seiner Auseinanderhaltung von „Wirtschaft" und „Regiment", vom „Staatsmann" als Haushalter und als Hausherrn vertrat, beschränkt sich Hegel darauf, den Staat regulierend eingreifen zu lassen; er will ihn nicht zum unumschränkten Herrn und letzten Urheber des nationalen Wirtschaftslebens machen, wie es der echte Merkantilismus in Lehre und Tat durchzuführen suchte.

Erfüllt der Staat in dieser Regulierungsarbeit eine mehr „zufällige", von Fall zu Fall sich aufdrängende Pflicht, so erwächst ihm eine tiefere Aufgabe aus dem ewig notwendigen Unterschied von Arm und Reich, insbesondere da, wo dieser Gegensatz die größten Ausmaße erreicht: im „Gewerbe". Der Gewerbsstand, in sich geteilt „in viele besondere Stände des Erwerbs, und diese in Stände von verschiedenem Reichtum und Genuß", erzeugt, wie wir uns schon aus früheren Andeutungen entsinnen und wie gleichfalls Steuart schon hervorgehoben hatte, Verhältnisse der nackten, ideenlosen Herrschaft: auf der einen Seite der einzelne ungeheuer Reiche, auf der anderen die in der „unorganischen" Maschinenarbeit zur höchsten Roheit, zur „Bestialität der Verachtung alles Hohen" herabgesunkenen Massen. Da ist dann das „Weisheitslose", der Reichtum, zum Wesen aller Dinge geworden, „das absolute Band des Volks, das Sittliche, ist verschwunden, und das Volk aufgelöst". Was hat die Regierung da zu tun? Sie muß, „wenn sie einen Teil dieses Standes zur mechanischen und Fabriksarbeit aufopfert.. das Ganze schlechthin in der ihm möglichen Lebendigkeit erhalten. Dies aber geschieht .. durch die Konstitution des Standes in sich". Berufsständische Ordnungen, die Arbeitgeber und -nehmer umschließen und in denen die unpersönliche Abhängigkeit verdrängt wird durch ein lebendiges Verhältnis von Mensch zu Mensch, einen „innern tätigen Zusammenhang, welcher nicht der physischer Abhängigkeit ist", das ist Hegels Heilmittel gegen die Gefahren des Fabrikwesens für Staat und Gesellschaft. Aus dem Gewerbstand nun solch „lebendiges Allgemeines" zu gestalten und dadurch den

Einzelnen zwar „zum Teil . . abhängig, aber sittlich in Zutrauen, Achtung und drgl." zu machen, ist nicht Aufgabe der Regierung, sondern der „Konstitution des Standes in sich", die aus seiner eigenen Natur hervorgehen muß. Besteht einmal dieses „lebendige Verhältnis", so ist „der Reiche unmittelbar genötigt, das Herrschaftsverhältnis und selbst den Verdacht desselben durch allgemeineres Teilnehmenlassen" zu vermindern — ein Randzusatz erinnert an die athenische Einrichtung der Leiturgie —, ja durch die Verpersönlichung des Verhältnisses, wo der Wille sich nicht mehr auf den nackten Erwerb als solchen wirft, sondern „als lebendige Tätigkeit existiert", ist „der Trieb nach unendlichem Reichtum selbst ausgerottet".

Diese Gedanken mit ihrer Mischung von tiefbohrender Erkenntnis und hoffender Utopie in ihrer Bedeutung für das Ganze der Hegelschen Staatsanschauung zu überschätzen, liegt heute nah. Es mag deswegen nicht unnötig sein, vorwegzunehmen, daß sie, ohne gerade im einzelnen zu verschwinden, doch für Hegel späterhin ziemlich zurücktraten. Schon die nächsten Jahre werden eine fortschreitende Verdrängung der merkantilistischen Züge seiner Wirtschaftsphilosophie erkennen lassen. Daß der Politiker die Notwendigkeit des sozialen Ausgleichs damals so leidenschaftlich empfand, daran mag seine Frankfurter Beschäftigung mit englischen Arbeiterverhältnissen, gelegentlich der Parlamentsberatung über die Armensteuer von 1795 bis 97, schuld sein; hier konnte er auch erfahren von jenen aus dem Schoße der Arbeiterschaft selbst hervorgegangenen örtlichen Unterstützungsverbänden, den friendly societies, die sich vielfach als eine Vorfrucht der späteren Gewerkvereine erwiesen haben. Mögen ihm nun diese neuen englischen Bildungen vorschweben, sicher scheint doch, daß er bei seinen Fabrikverbänden, die ein Band um Unternehmer und Arbeiter schlingen sollen, vornehmlich an die alten, einst von ihm selbst verworfenen, Zünfte gedacht hat, in denen der absolutistische Staat wirklich etwas ohne sein Zutun aus dem „organischen Wesen" des Standes Entsprungenes vorfand, das er nur zu erhalten und beaufsichtigen hatte. Wieder schieben sich alte Bilder vor das Auge, das hier doch eine so eigentümlich moderne Not des Staatslebens erkannt hatte.

Unmittelbaren Anteil am Wirtschaftsleben nimmt der Staat, insofern er selbst Bedürfnisse hat. So macht die Finanz-

verwaltung den Schluß des Abschnitts. Die Bedürfnisse der Regierung sind bei Hegel — nach Zahl, Art und Folge genau entsprechend Smiths berühmten drei Staatsaufgaben defence, justice, public works and public institutions — Erhaltung des kriegerischen Standes, Besoldung des Beamtenstandes, Bedürfnisse des ganzen Volks. An die Staatszwecke schließt Hegel — wie A. Smith, und auch in der Hauptteilung ihm folgend — die Lehre von den Staatsmitteln. Die Regierung kann als „Allgemeines" nicht arbeiten, sie kann nur in Steuern die „reifen Früchte ohne Arbeit unmittelbar" in Besitz nehmen. Erwirbt sie selbst, so kann das nur geschehen, indem sie Besitz vermietet, „damit nicht das unmittelbare Erwerben und Arbeiten an sie komme, sondern in der Form des Nutzens, des Resultats, des Allgemeinen". Indem Hegel sich also grundsätzlich eine Beweisführung zu eigen macht, mit der die junge Nationalökonomie Domänenbesitz und Monopole des Staats in jeder Form bekämpft — der Staat als ein Allgemeines kann und soll nicht privatwirtschaftlich erwerben — rechtfertigt er mit eben dieser Begründung den Domänenbesitz in der Form der Verpachtung, wie ihn die Zeit ihm zeigte. Noch deutlicher wird das gleiche schon so oft bemerkte Verfahren bei der Besteuerungslehre. Grundsätzlich, abgesehen von der Steuerfreiheit des ersten Standes, die Forderung des steuerpolitischen Liberalismus: Die Besteuerung „muß die Form der formellen Allgemeinheit oder der Gerechtigkeit haben". Aber im Leben gerät „das System der Auflagen . . unmittelbar in den Widerspruch", daß es gerecht sein soll, aber nicht kann. Nämlich „absolut gerecht" wäre, daß „jeder im Verhältnis der Größe seines Besitzes beitragen soll; aber dieser Besitz ist nichts Liegendes, Festes, sondern im Erwerbsfleiß ein lebendiges Unendliches, Unberechenbares". Dieses „lebendige Unberechenbare" durch eine Besteuerung des Einkommens zu treffen, wäre „formell möglich", nicht aber, wie Hegel nun nach Smith ausführt, in der Wirklichkeit: denn Einkommen ist nicht „etwas Objektives, Miß- und Erkennbares" wie liegende Güter. So kommt er zuletzt zu der Forderung, das „Objektive", die liegenden Güter, nach dem durchschnittlichen Ertrag zu veranlagen; da aber — Einwand gegen die „einzige Auflage" der physiokratischen Steuerlehre — diese Besteuerung die „Ge-

schicklichkeit“ als solche nicht mittreffen würde, so ist daneben ein zweites Besteuerungsverfahren anzuwenden, welches die „Geschicklichkeit“ trifft, und zwar durch das, „was sie ausgibt“ — denn das „macht den Durchgang durch die Form der Allgemeinheit . ., wird Ware“; um das Gleichgewicht der Wirtschaft nicht ins Schwanken zu bringen, muß sich dann diese Verbrauchssteuer „auf die vielmöglichste Besonderheit“ der Waren erstrecken; was übrigens auch der Regierung ein Mittel in die Hand gibt, das Wirtschaftsleben im einzelnen zu regulieren.

Also nach vorausgeschicktem Grundsatz der „absoluten Gerechtigkeit“ steht am Ende das auf zwei verschiedene Bevölkerungsgruppen verteilte Nebeneinander von Grund- und Verbrauchssteuer. Hier aber ist Hegel bis in die Einzelheiten der Beweisführung genau A. Smith gefolgt, der ebenso ausgehend vom Grundsatz einer Besteuerung des Einkommens doch wegen praktischer Unmöglichkeit am Ende Grund- und Verbrauchssteuer empfiehlt; die neue Lehre und die alte Wirklichkeit mit Kontribution und Akzise zeigten Hegel hier einmal das gleiche Bild. Bemerkenswert, daß er trotzdem gerade hier den „Widerspruch“ von Ausgangspunkt und Ergebnis selber anmerkt. Im Vergleich mit den vielfach im ancien régime stecken gebliebenen eigentlich politischen Gedanken ist eben in diesen wirtschaftlichen durchweg ein stärkerer moderner Einschlag. Adam Smith verlangte und erhielt Einlaß in Hegels Staat.

Vergleichsweise kurz behandelt Hegel dann das „System der Gerechtigkeit“. Was im System des Bedürfnisses zufälliger Besitz war, wird hier rechtlich anerkanntes Eigentum. Die Gerechtigkeit nun „muß selbst ein Lebendiges sein, und die Person ansehen“. So ist zwar das Gesetz, als „das Recht in der Form des Bewußtseins“, notwendig, aber dennoch der lebendigen Gerechtigkeit gegenüber etwas Gleichgültiges. Die Regierung könnte die Erwerbsstände, für die das bürgerliche Recht in Betracht kommt, gewähren lassen in ihrem vergeblichen Bemühen, den doch nur zufälligen Besitz im Recht „ins Unendliche aufzunehmen“ durch eine so lückenlose „Vollständigkeit der bürgerlichen Gesetze . . daß . . der Richter reines Organ . . ohne Lebendigkeit und Anschauung des Ganzen würde“. Aber die Regierung tut besser, dieses falsche Streben „durch das Organische der Konstitution“ zu beseitigen, indem sie die

Rechtspflege nach dem Grundsatz der Freiheit, d. h. der „Identität“ von Regierung und Regierten, einrichtet. Zu dem Ende muß der Rechtsuchende im Gerichtshof seinesgleichen vor sich sehen: „derselbe Stand, die Ebenbürtigkeit, .. Wohnung unter derselben Bürgerschaft“ sind wünschenswert; und weiter darf nicht die „Abstraktion des Gesetzes“ herrschen, sondern „eine zur Zufriedenheit und mit Überzeugung und Beistimmung der Parteien nach Billigkeit, d. h. das Ganze derselben als Individuen ansehende Ausgleichung“. Merkwürdig verbindet sich hier die von Hegel später gegen Savigny aufrecht gehaltene Anerkennung der Notwendigkeit des geschriebenen Gesetzes mit freirechtlichen Gedanken. In der Zusammensetzung der Gerichtshöfe laufen wieder eine alte Wirklichkeit und ein neues Ideal ineinander: der persönliche Gerichtsstand wird begründet auf den großen modernen Gedanken, daß Regierende und Regierte eins sein sollen.

Das Ziel des Rechts ist die Strafe, die, im bürgerlichen Verfahren nur Wiederherstellung der gestörten „Bestimmtheit“, im Strafverfahren die Persönlichkeit selbst ergreift; ihre dritte Erscheinungsform aber ist, gemäß der grundsätzlichen Vereinigung inneren und äußeren Staatslebens unter jedem „System“, der Krieg. Im Kriege wird das „Volk“ gerichtet, sowohl als Persönlichkeit wie als Eigentümer: also sowohl dem Verbrecher wie dem Zivilbeklagten vergleichbar. Für den ersten Stand, der ja „im Volke lebt“, ist der Krieg eigentlich die gemäße Form, in der das Recht an ihn herantritt. Eine Behauptung, die Hegel späterhin nur noch auf den Staat selbst bezieht: „über Staaten gibt es keinen Prätor“.

Endlich im dritten „System“ wirkt die Regierung durch die Einzelnen hindurch auf das Volk als Ganzes: Erziehung, Bildung, Kolonisierung; die „Eroberung“, die nach der Eingangsübersicht hier auch vorkommen sollte, ist in der allerdings ganz flüchtigen Skizze der Ausführung weggelassen. Erziehung im einzelnen, „Talente, Erfindungen, Wissenschaft“, haben wenig zu bedeuten; die wahre Bildung ist die, welche das Volk, das „sich bildende und besprechende und bewußte Volk“, sich selbst verleiht. Neben der „Polizey“, welche Zucht im Einzelnen ausüben mag, stehen so als die wahrhafte „große“ Zucht „die allgemeinen Sitten, und die Ordnung, und die Bildung zum

Kriege und die Prüfung der Wahrhaftigkeit des Einzelnen an ihm". In der Kolonisation endlich vollbringt der Staat bewußt und planmäßig nach außen, was im Innern durch die Kindererzeugung geschieht: das Volk „wird sich selbst objektiv", bringt „ein andres Volk" hervor. In diesen Andeutungen, in denen das Idealbild heller als bisher über die enge Wirklichkeit des deutschen Lebens wegstrahlt, verliert sich die Darstellung. Was noch folgt, sind jene hingeworfenen Sätze über die Regierungsform, mit denen wir uns schon befaßten, und hieran angeknüpft ein paar weitere, die uns noch beschäftigen werden, über das Verhältnis der Regierungsformen zur Religion.

Indem wir uns jetzt zu dem großen Aufsatz „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" wenden, den Hegel im Winter 1802 auf 03 veröffentlichte, können wir uns vielfach auf das besprochene System beziehen. Denn der Aufsatz setzt den Hauptteil des Systems voraus, wenn er auch in seinen systematischen Andeutungen schon die ersten Zeichen des künftigen Hinausgehens über jene Gestalt des Systems enthält. Der erste Teil des Aufsatzes beurteilt die „empirische" Behandlungsart des Naturrechts; darunter begreift Hegel so ziemlich alle älteren naturrechtlichen Versuche, in Gegensatz zu denen Kants und Fichtes, die er im zweiten Abschnitt beurteilt, und natürlich auch im Gegensatz zu seinem eigenen, den er im letzten Teil des Aufsatzes vorführen wird. In der „empirischen Behandlungsart" wird eine vereinzelte Gegebenheit, sei es ein Zustand, sei es ein menschlicher Trieb oder Wunsch, aus der Fülle des Wirklichen herausgehoben und von diesem festen Punkt aus das Gebäude errichtet. Hegel wählt sich zur Bekämpfung als Musterfall die Hobbessche Lehre vom Naturzustand. Der Sinn des Hegelschen Widerspruchs wird sichtbar, wo er erklärt, es handle sich in Wahrheit nicht darum, vom Chaos eines Naturzustandes den Übergang zur Majestät des Rechtszustandes zu finden: denn in der wahren Sittlichkeit seien „Naturzustand und Majestät . . schlechthin identisch". Und spürt man schon hier in dieser bezeichnenden Umwertung des Naturzustandes in die Idee der sittlichen Natur ein leises Wohlgefallen des Philosophen an dem „empirischen" Zug im Begriff des Naturzustandes, so wird das ganz deutlich, wenn er gleich darauf die größte Sünde dieses älteren Naturrechts in seiner „Konsequenz"

findet; nur durch Inkonsequenz könnte hier „die der Anschauung angetane Gewalt“ wieder gut gemacht werden. Und an dies Lob der „Inkonsequenz“ schließt sich ganz folgerecht eine kräftige Verteidigung der „alten durchaus inkonsequenten“ reinen Empirie. Die Gleichung von Wirklich und Vernünftig tritt uns da in ursprünglicher Frische zum ersten Mal entgegen: „Eine große und reine Anschauung vermag . . in dem rein Architektonischen ihrer Darstellung, an welchem der Zusammenhang der Notwendigkeit und die Herrschaft der Form nicht ins Sichtbare hervortritt, das wahrhaft Sittliche ausdrücken; einem Gebäude gleich, das den Geist seines Urhebers . . . stumm darstellt, ohne daß dessen Bild selbst . . darin aufgestellt wäre.“

Viel schlechter ergeht es nun Kant und Fichte, den Vertretern der zweiten Behandlungsart. Zwar auch in ihr erkennt Hegel eine „große Seite“, nämlich den Gedanken, daß „das Wesen des Rechts und der Pflicht — und das Wesen des denkenden und wollenden Subjekts schlechthin eins sind“. Aber Kant und Fichte sind diesem großen Gedanken der Wesenseinssetzung von Ziel und Träger der Sittlichkeit nicht treu geblieben. Sie zerstören ihn durch die verhängnisvolle Scheidung von Legalität und Moralität, die ihren wissenschaftlichen Ausdruck gefunden hat in der Scheidung der Ethik in Rechts- und Tugendlehre bei Kant, in Naturrecht und Sittenlehre bei Fichte. Der Möglichkeit des Einsseins von Bewußtsein und Pflicht, der Moralität, steht die Möglichkeit, daß sie nicht eins seien, die Legalität, gleichberechtigt gegenüber; und damit dem System der Freiheit ein System des Zwangs. Und wie Fichte selbst die Voraussetzung des Zwangssystems darin sieht, daß „Treu und Glauben verloren“ gegangen seien, so ist da „die Innerlichkeit, die Wiederaufbauung der verlorenen Treue und Glaubens, das Einssein der allgemeinen und der individuellen Freiheit, und die Sittlichkeit, unmöglich gemacht“. Der Leitgedanke des Hegelschen Angriffs ist demgemäß der, daß es widersinnig sei, Freiheit durch Zwang erhalten zu wollen. Von hier aus wird dann der Hauptstoß gegen das uns schon bekannte „Ephorat“ geführt. Die Ephoren haben weder die Macht, sich einem Staatsstreich zu widersetzen — Hegel erinnert an das Brumaire-Ereignis — noch gewähren sie Sicherheit, daß aus ihnen der wahre allgemeine Wille spreche, und erst recht nicht bietet solche Sicherheit

das von ihnen zusammenberufene Volk, dieser „Pöbel, der ... zum Handeln im Geist eines Ganzen schlechthin nicht, sondern allein zum Gegenteil gebildet ist." Sittliche Freiheit besteht nicht in einem Entschlusse, so oder so zu handeln; sondern sie ist jenseits der Möglichkeit solcher Entschlüsse. Das freie „Individuum" kann nicht mehr „gezwungen" werden, weil es „bezwungen" ist. Diese wahre Freiheit bildet nun den Gegenstand des Abschnitts. Die Polemik weicht der Darstellung.

Beim Durchblättern dieses dritten Abschnitts stoßen wir auf Wohlbekanntes. Da begegnen uns Ausführungen über Recht und Richter, sehr verwandt denen des Systems; es begegnen uns vor allem wieder die Stände. Sie sind die gleichen wie im System. Nur geschieht hier wirklich eine leichte Annäherung an Platons und Aristoteles' Stände, indem der dritte Stand gelegentlich zum zweiten hinzugerechnet und der erste als Stand der Freien von den beiden niederen als dem der nicht Freien unterschieden wird; wobei jedoch an Sklaverei nicht gedacht ist: denn Sklaven bilden für Hegel keinen Stand; im Stand als solchem ist der Einzelne frei; die Unfreiheit gilt nur vom ganzen Stand, „dessen Arbeit auf die Einzelheit geht, und also die Gefahr des Todes nicht in sich schließt" — worin sich übrigens der dritte Stand, der im Kriege den ersten „nach der Masse .. zu vermehren vermag", vom zweiten wieder scheidet. Im allgemeinen herrscht dann die der gegenwärtigen Wirklichkeit entsprechende Dreizahl der Stände doch. Die Beziehung auf die Gegenwart wird nun hier, anders als im System, auch ausdrücklich festgestellt; es hat „unter den neuern Völkern nach und nach die erwerbende Klasse aufgehört, Kriegsdienste zu tun, und die Tapferkeit sich gereinigter zu einem besondern Stande gebildet .., der durch jene des Erwerbens überhoben, und welchem Besitz und Eigentum wenigstens etwas Zufälliges ist". Und ganz klar wird dann die neuzeitliche Form der absoluten Sittlichkeit von der griechischen Form geschieden, indem die Linie der Geschichte von der einen zur anderen ausgezogen wird. Die scharfe Scheidung von Freien, die „im Staate leben", und Knechtsnaturen, auf der platonischer wie aristotelischer Staat beruhen, ging verloren an dem Punkt, an den Hegel schon seit 1796 den großen Bruch in der Weltgeschichte setzte, am Übergang vom Freistaat zum römischen Kaiserreich. „In dem Verluste der abso-

luten Sittlichkeit, und mit der Erniedrigung des edeln Standes sind sich die beiden vorher besonderen Stände gleich geworden; und mit dem Aufhören der Freiheit hat notwendig die Sklaverei aufgehört." Da entstand dann nicht etwa sofort die „obengesetzte", nämlich die uns bekannte neue Sonderung der Stände, noch weniger gleich die wahrhaft sittliche Form dieser Sonderung, wo nur Stand von Stand, nicht Einzelner von Einzelnem, abhängig ist; sondern an Stelle der Polis, in der die Unfreien in solch persönlichem Sklavenverhältnis abhingen von denen, die den Stand der Freien bildeten, kam nun zunächst eine allgemeine Vermischung der Stände. Gibbon leiht dem Philosophen wieder die Farben zum Bilde dieses Zustandes, wo eigentlich „das Volk nur aus einem zweiten Stande besteht" und wo demgemäß das Privatrecht die herrschende Macht des Lebens wird. Und da dies einmal so gekommen und die von Platon als Krankheitszustand eines Volkes verspottete Herrschaft des Privatrechts dauernd geworden ist, so gibt es nur den einen Ausweg: „daß dieses System mit Bewußtsein aufgenommen, in seinem Recht erkannt, von dem edlen Stande ausgeschlossen und ihm ein eigner Stand, als sein Reich eingeräumt sei." Das ist die geschichtsphilosophische Auffassung von der absoluten Sittlichkeit, wie sie das jetzige Weltalter im Gegensatz zur Epoche der Polis fordert. Wenn im System die ständische Gliederung noch ohne viel Bedenken aus den Zuständen des achtzehnten Jahrhunderts herausgeschöpft zu sein schien, so wird das hier anders; sie erhält jetzt einen weltgeschichtlichen Unterbau. Spürbarer noch als in dieser geschichtlichen Vertiefung wird die Wichtigkeit dieser Dinge darin, daß sie sich von nun an bei Hegel als der unveränderte Mittelpunkt erweisen, von dem aus die Philosophie des Geistes sich umgestaltet. Die inneren Verschiebungen, die dieser Hauptteil des Systems in den nächsten Jahren erleidet, haben in der Frage, zu deren Lösung der Ständeaufbau von 1802 ein erster Versuch war, ihren gemeinsamen Ursprung: in der Frage des Verhältnisses von politischem und wirtschaftlichem Menschen, Staat und Eigentum.

Staatlicher und wirtschaftlicher Individualismus mögen einer philosophischen Betrachtungsweise zusammengehörig erscheinen; die Geschichte wird solche unbedingte Zusammengehörigkeit nicht bestätigen. So ist für das deutsche neunzehnte

Jahrhundert bis 1878 die Verbindung von wirtschaftlich-gesellschaftlicher Freiheit und straffer staatlicher Zusammenfassung geradezu eine „Tendenz" im Rankeschen Sinn. Es wäre wohl wenig fruchtbar, ein solches Kräftebündnis durch begriffliche Allgemeinheiten erklären zu wollen. Mag es genügen, der Erscheinung da näher zu kommen, wo sie wissenschaftlich am ehesten noch greifbar wird: in der Geistesgeschichte des einzelnen großen Menschen.

Wenn Hegel in seinen Berner Niederschriften — ältere Zeugnisse fehlen hier — vom politischen „Grundrecht" des Eigentums spricht, so glaubt man fast, ein verächtliches Lächeln um seine Mundwinkel gleiten zu sehen. Wohl weiß er, daß in neueren Zeiten der Staat den Menschen „die Rechte des Eigentums und der Sicherheit desselben" gewährt, aber voll inneren Grimms lehnt er ab, solche Verfassungen, die „nur Leben und Eigentum garantieren", für die besten zu halten. Das ist eben die unglückliche Erbschaft aus den Zeiten des römischen Imperiums, an der wir noch heute kranken: das allgemeine Privatleben ohne Teilnahme am Staat, ohne „moralische Ideen", mit einer Religion, die „ohne eigene wahre selbständige Würde" „alles anderswoher erwartet". Noch tief in die Frankfurter Zeit hinein herrscht die Ansicht, daß Staat und Eigentum in einem unnotwendigen, fast unsittlichen, Verhältnisse zueinander stehen; sie spricht aus dem Spott, den eine Anmerkung der Cart-Übersetzung ausschüttet über den Gedanken, die Berner Verfassung sei gut, weil die Bürger dort keine Steuern zu zahlen hätten. Noch im Herbst 1798 preist er die Weisheit der solonischen Gesetze, die, weil Erwerb des Eigentums die Gleichheit der Bürger stören könnte, die Gleichheit der Erbteile erhielten. Diese Eigentumsauffassung steht in deutlichem Zusammenhang mit dem politischen Hauptgedanken dieser Frühzeit: daß auf dem heiligen Prinzip aller Gerechtigkeit, nämlich auf dem der Gleichheit, jede Staatsverfassung beruhen müsse. Gerechtigkeit ohne Rücksicht auf Eigentum, der Staat nach Gerechtigkeit regiert, das Eigentum also, wo es dem höheren Ziel der gerechten Gleichheit im Wege steht, dieser untergeordnet.

Wie nun im Laufe des Winters 1798/99 dieser politische Begriff der Gerechtigkeit verschwindet, so wandelt sich auch der politische Begriff des Eigentums. Zunächst freilich sieht es

aus, als wolle sich die Kluft zwischen Staat und Eigentum noch erweitern. Gerade in jenem die große Wende der Staatsanschauungen umschließenden Abschnitt vom Schicksal Jesu schwingt, so scheint es, der Gedanke der idealen politischen Gemeinschaft hoch über allen Zusammenhang mit dem Eigentum hinaus; so wenn Hegel von denjenigen spricht, die „nie in einer solchen Vereinigung tätig waren, nie dieses Bundes und dieser Freiheit genossen haben, besonders wenn das staatsbürgerliche Verhältnis vorzüglich nur Eigentum betrifft". Selbst noch in der ältesten Einleitung der Reichsschrift, Anfang 1799, sah Hegel im bürgerlichen Eigentum „nur in Ansehung der rechtlichen Seite ein Allgemeines, als Sache aber ein Isoliertes, Beziehungsloses"; und aus dieser Voraussetzung der „Beziehungslosigkeit" des Privateigentums galt ihm das privatrechtliche Wesen der Reichsverfassung als die Wurzel des deutschen Elends. Aber diese begriffliche Grundlage, die „Beziehungslosigkeit" des Privateigentums, mußte er später hier tilgen. Denn eben jetzt begann die Idee des Schicksals, unter der Hegel die Mächte der Welt anzuerkennen lernte, ihre Kreise weiter und weiter zu ziehen; und so erreicht sie in der spätesten Schicht der großen theologischen Handschrift auch den Begriff des Eigentums und bildet ihn um. Hören wir die Sätze, in denen die Überflutung des Eigentumsbegriffes durch das neue Weltgefühl uns zum ersten Mal entgegentritt: „Über die . . Forderung von Abwerfung der Lebenssorgen und Verachtung der Reichtümer . . . ist wohl nichts zu sagen; es ist eine Litanei, die nur in Predigten oder in Reimen verziehen wird, denn eine solche Forderung hat keine Wahrheit für uns. Das Schicksal des Eigentums ist uns zu mächtig geworden, als daß Reflektionen darüber erträglich, seine Trennung von uns denkbar wäre." So ist dem Eigentum jetzt die gleiche Form aufgeprägt wie zuvor dem Staat; beide sind uns Schicksal, von beiden können und dürfen wird uns nicht getrennt denken; die Gelegenheit, daß die beiden bisher fremden Begriffe einander finden, ist gegeben. Nicht daß Hegel die Schwere des Problems nicht mehr fühlte. Eher das Gegenteil ist der Fall. In der zweiten Einleitung der Reichsschrift schildert er das „alte Leben" des deutschen achtzehnten Jahrhunderts, worin der neue Geist keine „Befriedigung" mehr findet; es war „Beschränkung auf eine ordnungsvolle Herrschaft

über sein Eigentum, ein Beschauen und Genuß seiner völlig untertänigen kleinen Welt, und dann auch eine diese Beschränkung versöhnende Selbstvernichtung und Erhebung im Gedanken an den Himmel". Diese im Privatleben befriedigte, alle weiterverlangende Sehnsucht in pietistischer Frömmigkeit stillende Gesinnung des Bürgertums ist nun durch die Weltbewegung in ihren Grundfesten wankend geworden: die Beschränkung des Menschen auf ordnungsvolle Herrschaft über sein Eigentum, das er so gewissermaßen zu seinem „Absoluten" machte, ist einem bösen Gewissen über diese Beschränkung des Lebens auf Besitz gewichen; der Mensch verlangt über sie hinaus. Und dennoch ist — so hören wir nun abermals, September 1800 — die „Notwendigkeit des Eigentums" sein unaufhebbares „Schicksal". Wie er sich in der Religion wenigstens im Geiste über dies Schicksal erhebt, das wird hier ausgeführt. Wie aber das Schicksal im Leben selbst mit dem andern, das auch Schicksal ist, mit dem Staat, sich verbinde, darüber gibt einen ersten Aufschluß die dritte Einleitung zur Reichsschrift. „Eine Menschenmenge", so hebt sie an, „kann nur dann ein Staat genannt werden, wenn sie sich zur gemeinschaftlichen Verteidigung ihres Eigentums überhaupt verbunden hat": das Eigentum, das der Denker früher rein als eine staatsfremde, ja staatgefährdende Kraft anzusehen pflegte, hält seinen Einzug in die Begriffsbestimmung des Staates selbst. Freilich wie wir es im Staatsbegriff dieser Flugschrift überhaupt nicht mit dem idealen Staat zu tun haben, sondern mit dem, der gerade noch eben ein Staat „genannt werden kann", so ist auch die Verbindung, in die Hegel hier nach vielfachem Vorgang Eigentum und Staat treten läßt, eine sehr rohe; und man kann schon erwarten, daß Hegel sie so nicht in das Staatsbild seines Systems hinübernehmen wird. Wie es aber anderseits gerade das tiefste Ergebnis der um diese Zeit abgeschlossenen Entwicklung seines Denkens ist, daß Niederung und Gipfel, Erscheinung und Idee, zu innerst nicht voneinander geschieden sind, so wird er auch diesen Staat, der das Eigentum der Einzelnen zu schützen hat, im System nicht verleugnen; er wird nur den Schutz des Eigentums tiefer im Wesen des Staats begründen, nicht mehr im „Wunsch jedes Einzelnen, vermittelst des Staats in Sicherheit seines Eigentums zu leben"; diese individualistische Begründung läßt er im Jahre

1802 sogar schon in der Flugschrift stillschweigend fallen. Der Aufriß zwar des neuen Volksbildes in der Schrift vom Sommer 1801 zeigt noch keinen Versuch, die „Selbstgestaltung der Vernunft zu einem Volk" mit dem Schicksal des Eigentums auszugleichen. Aber das System von 1802 nimmt die Aufgabe vor, und damit beginnt eine Entwicklung, die erst in der Trennung von „Staat" und „bürgerlicher Gesellschaft" ihren Abschluß erreichen sollte.

Das Wirtschaftsleben wird im ersten Teil des Systems zunächst ohne jede Beziehung auf den Staat abgehandelt in einer Art Geschichte der Wirtschaftsstufen. Nachdem so der wirtschaftende Mensch ins System eingeführt ist und im nächsten Teil das Verbrechen ihn aus seiner befriedigten Ruhe aufgeschreckt hat, tritt im dritten Teil der Staat auf, gewappnet, ein Kriegsstaat zunächst, scheinbar ohne wirtschaftliche Beziehungen. Die werden dann sichtbar in dem ständischen Inhalt dieses Staats, seiner gesellschaftlichen „Voraussetzung". Und breit treten sie hervor in dem ersten Abschnitt von der Regierungstätigkeit. Wenn wir da schon, und ebenfalls im „System der Gerechtigkeit", eine auffällige Gleichgültigkeit des Staats sahen gegen das, was in Wirtschaft und Recht sich unter seine Fittiche barg, ein Gewährenlassen, das dann freilich meist doch wieder vorsichtig eingegrenzt wurde, so ist nun zur Zeit des Naturrechtsaufsatzes dem Philosophen die wissenschaftliche Aufgabe bewußt geworden, diese Gleichgültigkeit seines Staats gegen den wirtschaftenden Einzelmenschen mit dem großen Gedanken der „Identität" von Staat und Mensch auszusöhnen.

Die Ständegliederung ist der feste Punkt. Von ihr aus rückgehend wird jetzt der Unterbau des Systems verändert: statt auf „natürlicher Sittlichkeit" und „Verbrechen" ruht der ständische Staat in unserem Aufsatz auf einem „System des Bedürfnisses" und einem „System der Gerechtigkeit". Das eine verhält sich zu dem andern nicht einfach entgegengesetzt, wie im handschriftlichen System natürliche Sittlichkeit und Verbrechen, sondern die „Bedürfnisse" werden in der „Gerechtigkeit" auf eine höhere Stufe gehoben, der absoluten Sittlichkeit des Staats soweit möglich genähert und eingefügt. Wenn dann die Stände erklärt werden als die Wiederspiegelung dieses

ganzen geistesphilosophischen Unterbaus in seiner obersten Stufe — der Bauer Vertreter der rein natürlichen, vorrechtlich-unterstaatlichen Wirtschaft; der Bürger Vertreter der Wirtschaft im Staat, des rechtlich gesicherten und vom Staat in Frieden gelassenen Privatlebens; der Adel Verkörperung der absoluten Sittlichkeit, des „Lebens im Staat“ selber — so darf uns diese Herleitung nicht beirren; wir wissen ja, daß die Ständegliederung in Wahrheit älter ist als die neue Gesamtsystematik. Das System von 1802 enthielt noch jenen merkwürdigen Nachhall der um das Rätsel des Ichs kreisenden Frankfurter Ideen, daß das „Verbrechen“ als Philosophie der Persönlichkeit schlechtweg zwischen die „natürliche“ Sittlichkeit der Wirtschaft und Familie und die „absolute“ des Staats eingeschaltet war. Das ist nun verschwunden. Die Frage, wie sich der wirtschaftende Einzelmensch zum Staat finde, beherrscht jetzt den ganzen Aufbau. Zwischen das unterstaatliche Leben und den Staat tritt, an den Platz, den zuvor die losgelassene Gewalt des Verbrechens durchtoben durfte, ein Zwischenreich der Beziehungen, die weder ohne Staat noch ohne den vorstaatlichen Menschen denkbar sind. Der Grundriß der geistesphilosophischen Systembildung bis 1805 und der staatsphilosophischen bis zuletzt ist gefunden.

Was Hegel hier in der Tat der Systematik zum erstenmal verwirklicht, wird uns vollends aufgehen, wenn wir nun vernehmen, wie er selbst den Sinn dieser philosophischen Tat deutete, durch welche die Ständelehre, mit ihrer Spaltung von politischer und wirtschaftlicher Sittlichkeit, aus der bisherigen Vereinzelung herausgenommen und metaphysisch verankert wird: Die ständische Gliederung ist „nichts anders als die Aufführung der Tragödie im Sittlichen, welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt, daß es sich ewig ... dem Leiden und Tode übergibt, und sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit erhebt“. Und „näher für das Sittliche bestimmt“ findet Hegel das Bild dieses Trauerspiels im „Ausgang jenes Prozesses der Eumeniden“. Apollon, der Gott des reinen, ursprünglich ungeteilten Lichts, hat den Menschen durch seinen Befehl in Tat und Schuld verwickelt und so den Eumeniden, den Mächten des starren Rechts, Gewalt über ihn gegeben. Das „Volk“ Athens anerkennt „menschlicher Weise als Areopagus Athens“ die Gleichberechti-

gung des hellen Gottes, von dem der Mensch ausgesandt wurde, und der dunkeln vielgestaltigen Lebensmächte, in deren Schlingen er trat; „aber göttlicher Weise als die Athene Athens", die Gottheit des Staats, gibt es ihn dem Lichtgott zurück und versöhnt die streitenden Parteien, indem es den Mächten des Rechts göttliche Ehren und Sitz in der Stadt zusichert, „so daß ihre wilde Natur des Anschauens der ihrem unten in der Stadt errichteten Altare gegenüber auf der Burg hoch thronenden Athene genösse und hierdurch beruhigt wäre". So opfert die Sittlichkeit einen Teil ihrer selbst auf, indem sie ihre unorganische Natur, „damit sie sich nicht mit ihr verwickele, als ein Schicksal von sich abtrennt und sich gegenüberstellt". Das Eigentum ist zum Schicksal des Staats geworden, das dieser sich bewußt gegenüberstellt und damit sein „eigenes Leben davon gereinigt erhält". So ebbt die Bewegung, die in Frankfurt begonnen hatte, ab. Einst waren beide, Staat wie Eigentum, „Schicksal" des Menschen gewesen, dem dieser sich wollend oder nicht wollend hingeben mußte: er konnte und durfte nicht „schicksallos" bleiben. Jetzt hat sich der Staat aus dem Kreis dieses Schicksalsbewußtseins längst herausgeschwungen und führt ein stolzes, befriedigtes Leben im eigenen Bereich; aber das Eigentum ist Schicksal geblieben. Doch Schicksal nun nicht mehr des Menschen, sondern des Staats, und diesen nicht unentrinnbar ergreifend, sondern ein Schicksal, von dem er sich „gereinigt" erhalten kann, indem er ihm ein eigenes Daseinsbereich einräumt und es sich so „als objektiv" gegenüberstellt. Das Schicksal ist wieder geworden, was es vor dem Winter 1798/99 war: ein im Grunde fremd, „objektiv", Gegenüberstehendes; es hat seine Allgewalt über das höchste Leben, das jetzt Leben im Staat ist, verloren; dieses ist über es emporgestiegen, und erhält sich rein von ihm — „schicksallos" könnte man sagen, hätte nicht dies Wort aus Frankfurter Zeit inzwischen, wie wir noch sehen werden, eine neue Bedeutung erhalten.

So formt der Aufsatz endgültig eine Seite des Hegelschen Freiheitsgedankens. Die Idee eines staatsfreien Bezirks im modernen Staat, welche die politischen Niederschriften der Berner Zeit beseelt hatte und die im Staatsbegriff der Reichsschrift neu auftauchte, da aber nicht mehr wie in Bern idealistisch sondern bürgerlich-liberal gefärbt — Gleichgültigkeit des Macht-

staats gegen das Privatleben seiner Bürger —, diese Idee wird jetzt metaphysisch unterbaut. Zwischen politischer und wirtschaftlicher Ethik wird eine Scheidewand errichtet; der Staat erblickt in der Welt des Privatrechts sein dauerndes Gegenüber, das er zwar in seinen Herrschaftskreis einschließen, doch in diesem anerkennen, „göttlich verehren" wird. Rousseaus großer Irrtum — so schrieb um diese Zeit einmal der Göttinger Historiker Heeren — ist, daß er „die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft nur als Menschen, aber gar nicht als Eigentümer betrachtet". Den Staat auf den freien Eigentümer aufzubauen, den wirtschaftlich befreiten Einzelnen mit seinen überwirtschaftlichen, seinen geistigen Kräften dem Staate dienstbar zu machen, ist gemeinsames Streben der preußischen Reformer, das sich forterbte bis in die Partei der Reichsgründung. Hegel verkörpert diese Staatsidee hier in einem Staat, der im zweiten Stande die „Selbständigkeit", „Freiheit" des Einzelnen als eine niedere, aber notwendige Form der Sittlichkeit neben der absoluten Erscheinung der Sittlichkeit im kriegerischen Stande aufrechtzuerhalten hat. Wollte der Staat „als eine vollkommene Polizei das Sein des Einzelnen ganz durchdringen .. und so die bürgerliche Freiheit vernichten", so wäre das „der härteste Despotismus", und eine solche Einmischung des Staatsrechts ins Privatleben wäre genau so verwerflich wie die Einmischung des privaten Gerechtigkeitsbegriffes ins Staatsleben, die in der Staatsvertragslehre und in der Überschätzung der bindenden Kraft internationaler Verträge vorliegt, oder wie die Einmengung der Moral ins Völker-, Staats- oder Privatrecht. Die Aussonderung eines staatsfreien Bezirks, die hier unter der Form einer ständischen Gliederung geschieht, war in der Reichsschrift glatter, nüchterner ausgesprochen; gemeint war doch beide Male das gleiche.

Schon zur Zeit der Reichsschrift hatte der Einzelmensch im Staat für seinen Freiheitswillen noch andere Ansatzpunkte erkannt außer diesen beiden polgleich aneinander gebundenen Daseinsformen des zweiten und ersten Standes, dem staatsfreien Bezirk und dem „Leben im Staat". Wir wissen, wie schon im Juli 1801 Hegel „Freiheit" verstand als die unbewußte Hingabe des Einzelnen an den frei aus sich heraus sich vollziehenden Entwicklungsgang des Ganzen. Wir haben diese Freiheitsidee,

in der sich Geschichte und Einzelseele zu einer eigenartigen Ehe verbanden, vom ersten Aufklingen an verfolgt. Sie erfährt auch in unserem Aufsatz, in welchem so viele bisher verstreute Strahlen des Hegelschen Staatsbildes sich sammeln, ausführliche Behandlung.

So wenig Hegels „absolute Sittlichkeit“ mit dem, was die Philosophen jener Zeit Moralität nannten, einerlei war, daß er vielmehr in dieser nur die Sittlichkeit „des bourgeois oder des Privatmenschen“, des zweiten Standes also, sah, so wenig ist sie überhaupt bloße „Sittlichkeit des Einzelnen“; es ist ihr Wesen, „Sitten zu sein“; sie kann nur dann Seele des Einzelnen sein, wenn sie „Geist eines Volkes“ ist. Was Hegel jetzt unter Geist eines Volkes versteht, wird deutlich an dem, was er über Erziehung, Gesetzgebung und Kultus sagt. Das Wesen der Erziehung ist, daß das Kind „an der Brust der allgemeinen Sittlichkeit getränkt ..., sie immer mehr begreift und so in den allgemeinen Geist übergeht“; es gilt, was der Pytagoräer einem auf die Frage nach der besten Erziehung für seinen Sohn antwortete: wenn du ihn zum Bürger eines wohleingerichteten Volkes machst. — Gibt die Erziehung dem Sittlichen „seinen eigentümlichen ..Leib an den Individuen“, so stellt es sich als „System der Gesetzgebung“ dar „in der Form der Allgemeinheit und der Erkenntnis“. „So daß dieses System vollkommen die Realität oder die lebendigen vorhandenen Sitten ausdrückt: damit es nicht geschieht, wie oft der Fall ist, daß dasjenige, was in einem Volke recht und in der Wirklichkeit ist, aus seinen Gesetzen nicht erkannt werden kann, welche Ungeschicklichkeit, die wahrhaften Sitten in die Form von Gesetzen zu bringen, und die Angst, diese Sitten zu denken, als sein anzusehen und zu bekennen, das Zeichen der Barbarei ist.“ Wir wissen, in welchem Volk der Verfasser der Flugschrift diesen Zwiespalt zwischen Wirklichkeit und Gesetzen verkörpert sah. Und deutlich zeigt die Ansicht über Gesetzgebung schon den Punkt, an dem der Gegensatz zwischen dem Volksgeist Hegels und dem der historischen Schule später ausbrechen sollte. Nicht genug dann mit der Vergeistigung der Sitten zu Gesetzen muß letztlich die Einheit beider selbst eine ganz anschauliche Gestalt erhalten, „als Gott des Volkes angeschaut und angebetet werden, und diese Anschauung .. ihre Regsamkeit und freudige Bewegung in einem Kultus haben“.

Sitten, Gesetze, Religion — in diesen drei übereinandersteigenden Formen erscheint Hegel die absolute Sittlichkeit als Geist eines Volkes. Wie sich der so als nationale Kultureinheit gefaßte Volksgeist zum Staat verhalte, lehrt eine Stelle im handschriftlichen System. Dort hatte Hegel die oberste Regierung als die „negative", das will sagen: als die belebende Kraft des Volkskörpers geschildert, und hatte dem beiläufig zugefügt: „die absolute positive Seele des Lebendigen ist im Ganzen des Volkes selbst". „Positiv", so dem „Negativen" gegenübergestellt, bedeutet das Bewegte dem Bewegenden, das Belebte dem Belebenden gegenüber. Und dementsprechend braucht Hegel im Naturrechtsaufsatz für Völker gern die Bezeichnung „sittliche Totalitäten". Der Volksgeist ist ihm, wie in Tübingen schon, nicht Wurzel, sondern Blüte; nicht das Geheimnis des nationalen Lebens, sondern seine allsichtbare Offenbarung: Sitten, Gesetze, Kult. Nicht ohne Grund nennt Hegel hier Montesquieus „unsterbliches Werk". Montesquieu hatte den esprit général so als Gesamterscheinung gefaßt; an ihn und nicht an die romantische Volkslehre erinnert das Betonen der Gesetzgebung; an ihn, wenn für die Rechtfertigung einer geschichtlichen Einzelheit verwiesen wird auf die „Totalität des ausgedehnten Bildes". Da wo der „Volksgeist" der Romantiker das sichtbare Leben der Nation und des Staats aus dem dunklen Schoße des Seins hervorspinnt, waltet bei Hegel eine andere Macht: die „absolute Regierung"; sie, die lebendige Seele des Volksganzen, empfängt unmittelbar die „Offenbarungen" des „Allerhöchsten". Die weitgehende Gemeinsamkeit der Polemik kann nicht darüber täuschen, daß hier schon der politische Gegensatz verwurzelt ist, der seit den zwanziger Jahren in Berlin zugleich auf den Höhen der Wissenschaft und im Schoße der Regierung ausgefochten wurde: Hegel und Savigny, die aufgeklärt-absolutistische Weisheit des Beamtentums und die „ständisch-liberale" Stimmung Friedrich Wilhelms IV. oder des jungen Bismarck.

Damals im Winter 1802 auf 03 konnte freilich von dieser Gegensätzlichkeit Hegel noch nichts bewußt sein; der Kampf ging noch rein gegen den politischen Individualismus des reifen achtzehnten Jahrhunderts, Kants und Fichtes. Um die Stellung des Einzelnen im „Volk" und zugleich um die des „Volks" in der Geschichte dreht sich die Untersuchung; wir wissen, wie diese

beiden Fragen in gewissem Sinn in eine verflochten sind. Insofern sie es sind, wandern hier Volks- und Einzelseele einen gemeinsamen Weg dem Staate zu.

Die staatliche Aufgabe, die unser Aufsatz der Geschichte zuweist, ist der, die im Handschriftsystem noch von der „absoluten Regierung“ gelöst wurde, nicht unähnlich. Die Geschichte macht den einzelnen Kreisen des Staatslebens fühlbar, wie sie aufeinander angewiesen und voneinander abhängig seien; sie stellt so das immer wieder zerstörte Gleichgewicht des Ganzen immer wieder her; sie selbst, der „Weltgeist“, ist das Bleibende, das „in jedem Volke, unter jedem Ganzen von Sitten und Gesetzen ... seiner selbst genossen“ hat. Es ist kein allzu großes Wagnis, anzunehmen, daß eben dieser „Weltgeist“ jenes „Allerhöchste“ ist, das sich durch den Mund der „absoluten Regierung“ offenbart. Wie nun die Geschichte ihre Aufgabe am Volk durchführt, das wird auf den letzten Seiten des Aufsatzes dargestellt. Sie bedeuten zugleich für Hegel wohl noch etwas andres: in ihnen gibt er offenbar seinen Flugschriftplänen den Abschied; er webt hier Anfang 1803 als Beispiel das Bild der Reichsverfassung ein, das er einst in besonderer Schrift entwerfen wollte. Und es wird spürbar, wie eng das Aufkommen der neuen geschichtlichen Welt- und Staatsanschauung in Deutschland mit dem Schauspiel des untergehenden Reichs verbunden war.

Jede Gegenwart des Volkes ist zum Untergange bestimmt: „Nach der Notwendigkeit muß ... das einzelne Glied der Kette ... vorübergehen und ein anderes eintreten.“ Das geschieht so, daß einzelne Lebenskreise stärker hervor-, andere zurücktreten. Diese Teilung, „worin einiges einem neuen Leben entgegenreift, das andere aber, das sich auf der Stufe einer Bestimmtheit festgesetzt hat, zurückbleibt und das Leben sich entfliehen sieht“, führt zu Folgen, die mit fast den gleichen Worten schon die zweite Frankfurter Einleitung der Reichsschrift schilderte: „Die Form des Gesetzes, welche der bestimmten Sitte gegeben worden .., gibt ihr den Schein eines Ansichseienden“; die bewußte Kraft eines solchen Gesetzes „hat ein großes Gewicht über das Bewußtlose des neu aufstrebenden Lebens“. Ist so „in der Gegenwart des Ganzen kein absoluter Zusammenhang und Notwendigkeit mehr“ und das Gesetz nur noch aus vergangenem Leben, geschichtlich, zu erklären: dann ist es für die

Gegenwart nicht mehr zu rechtfertigen. Im Gegenteil, folgert der Zögling der Aufklärung in unbewußtem Angriff gegen die künftige geschichtliche Rechtsschule, „im Gegenteil erweist diese geschichtliche Erkenntnis des Gesetzes, welche in verlornen Sitten und einem erstorbenen Leben seinen Grund allein aufzuzeigen weiß, gerade, daß ihm jetzt in der lebendigen Gegenwart der Verstand und die Bedeutung fehlt" — daß die Macht, die es noch besitzt, „schamlos" ist. Und ebenso sind nichtig Gesetze, welche wie die des Reichs zwar Wahrheit zu haben scheinen — denn es sind die Gesetze der Auflösung eben „in einem aufgelösten Volk" —, aber die Teile dem Ganzen entfremden. In einem solchen Volk wird durch die innerste „Unwahrheit des Ganzen .. auch .. in der Wissenschaft der Philosophie .. in der Sittlichkeit, ebenso der Religion wenig Wahres mehr sein" können; so ist die Kantische Philosophie mit ihrem Glauben, „daß die Vernunft nichts erkenne und wisse, und nur in der leeren Freiheit, ..im Nichts und in dessen Schein sei", das genaue Ebenbild des sterbenden Reiches mit seiner „negativen Gesetzgebung", deren Inhalt und Wesen es ist, „daß kein Gesetz, keine Einheit, kein Ganzes sei". Aber die Zeit ist schon reif, und mit einem „Ruck" wird die neue Gestalt hervorgehen. Die Philosophie freilich weiß, daß jede Gestalt vorübergehend ist. Ihr bleibt die Aufgabe, über alle Wirklichkeit hinaus das Bild der, wie Hegel selbst wohl weiß, nie erreichten Übereinstimmung des absoluten Geistes mit seiner Gestalt zu entwerfen. „Für diese absolute Gestalt aber kann sie nicht zur Gestaltlosigkeit des Kosmopolitismus fliehen, noch zu der Leerheit der Rechte der Menschheit" — Fichte — „und der gleichen Leerheit eines Völkerstaats und der Weltrepublik" — Kant und noch 1800 Schelling — „. . . sondern sie muß für die hohe Idee der absoluten Sittlichkeit auch die schönste Gestalt erkennen".

Die schönste Gestalt! der ästhetisierende Zug dieser Worte ist oft hervorgehoben worden. Aber unter dieser Hülle birgt sich ein politischer Kern; die Geschlossenheit des Kunstwerks ist, wie die in Gegensatz gebrachten Begriffe zeigen, die Form, unter welcher der Philosoph die Geschlossenheit des nationalen Staats ergreift und sie aufstellt nicht als Vorstufe oder Einschränkung, sondern als das Ideal selber. Und auf der Straße nach diesem, unerreichten, Ziel schreiten die Kulturnationalität

und ihr Staat Hand in Hand, die Geschichte der einen ist Geschichte des andern: das zeigt gerade die abenteuerliche Zusammenkoppelung von Kantischer Vernunftkritik und deutscher Reichsverfassung. Die höchste innere „Wahrheit“ der Bildung entspräche der schönsten Gestalt des Staats.

Von der Geschichte und ihrer Bewegung aus ertastet Hegel hier die Zusammengehörigkeit von Nationalität und Staat; die gleiche geschichtliche Bewegung war ihm schon früher als Versöhnerin der persönlichen Freiheit mit den bestehenden Ordnungen aufgegangen; und endlich eröffnet sich in ihr für einen bestimmten Fall auch der persönlichen Eigenart die Bahn zum Staat. In der großen politisch-historischen Persönlichkeit — „eines Epaminondas, Hannibals, Cäsars und einiger anderer“ — werden selbst „Tugenden“, d. h. einzelne gesteigerte Eigenschaften, die Hegel sonst als sittlich im höchsten Sinn nicht gelten läßt, anerkannt. Es sind dann eben keine Tugenden in jener abgelehnten Bedeutung mehr; sie haben sich wieder „individualisiert“, sind, „jedoch innerhalb der absoluten Sittlichkeit“, „gleichsam zu eigenen lebendigen Gestalten“ geworden. Ganz entsprechend hatten schon die Sätze in der Reichsschrift über Richelieu das politische Genie darin gesehen, daß „das Individuum sich mit einem Prinzip identifiziert“. Der Mensch, der so „seine Individualität in das Schicksal hineingeflochten“, gibt ihr dadurch „eine neue Freiheit“. Es ist die vierte Form, welche die sittliche Freiheit des Einzelmenschen in diesem Staate annimmt. Er waren die staatsfremde Freiheit des wirtschaftenden »bourgeois«, des Trägers der „Moralität“ Kants und Fichtes; die Freiheit des Kriegerstandes von allen jenen irdischen Fesseln des Besitzes und der Rechtschaffenheit, die dem „bourgeois“ den Inhalt der Freiheit ausmachen; die Freiheit des Einzelnen, an der Brust der allgemeinen Sittlichkeit zu trinken. Zu diesen drei Formen tritt jetzt als vierte die Freiheit des großen Staatsmannes. Sieht man ab von dem staatsfremden, wenn auch vom Staat innerhalb des Standes geschützten und anerkannten Tun des „bourgeois“, so ist die persönliche Eigenart des großen Staatsmannes die einzige als solche sittlich anerkannte in Hegels Staat. Und auch sie wird nur anerkannt, weil und insofern sie „in das Schicksal hineingeflochten“ ist. Auch sie hat so ihren Rechtsgrund nicht in sich selbst, sondern einzig im übergreifenden Ganzen, im Staat und seiner Geschichte.

Nicht leicht mehr wird man eine Gesinnung nachfühlen können, die menschliche Eigenart allein in der Unterordnung unter den notwendigen Gang des Ganzen als wertvoll anerkennen mochte. Es ist gut sich zu erinnern, wie sehr dennoch damals dieser in gewissem Sinn persönlichkeitsverneinende Glaube Gemeingut der Besten war. Die „weltgeschichtliche Ansicht der jetzigen Zeit", nannte ihn Gneisenau; Bismarcks „fert unda, non regitur" war im Kreise der preußischen Reformer innerste Überzeugung und sittliche Triebkraft. Man ist versucht, gerade diese Menschen, die sich wahrlich in heldischer Einsamkeit der großen geschichtlichen Woge entgegenwarfen, als Zeugen gegen eine Ansicht anzurufen, die den Mann nur als Vertreter der Zeit, der Geschichte, gelten lassen wollte, — sie selbst würden sich solcher Zeugenschaft versagen. Was als Lehre durch ihr Leben widerlegt zu werden scheint, war ihnen selbst wurzelhaftes, sie beherrschendes Lebensgefühl. Und, müssen wir hinzusetzen, als Lehre von der historischen Persönlichkeit beherrscht dies Gefühl das kommende Jahrhundert Rankes. Menschliche Wesensart schlechthin, ohne Beziehung auf ein übergreifendes historisches Ganzes als wertvoll zu empfinden, blieb einer Zeit versagt, die selbst im „Helden" nur den „repräsentativen" Menschen sah. Das Jahrhundert kannte die nach ihrem Eigentümlichen wertlose, moralisch dennoch als frei zu ehrende Persönlichkeit der Vielen, der Glieder jener „großen für uns achtungswürdigsten Menge" nach Kants schönem Wort; und es kannte die wertvolle, aber nur durch jene Beziehung aufs Ganze, eben auf diese Menge, wertvolle Eigenart des geschichtlichen großen Mannes. Beide Persönlichkeitsanschauungen fanden, die eine als zweiter Stand, die andere als großer Staatsmann, in Hegels Staatslehre ihren Platz. Aber auch das andere, im kommenden Jahrhundert zurückgetretene Gefühl der persönlichen Eigentümlichkeit, die rein als solche, ohne bedeutsame Beziehung aufs Ganze, als wertvoll empfunden wird, klingt auf. Und es ist unendlich bezeichnend, wie das geschieht. Versinnbildlichte das Verhältnis des Staats zur bürgerlich gewerblichen Freiheit und Selbständigkeit der Untertanen sich dem Philosophen als die Tragödie im Sittlichen, so das Verhältnis des Staats zu dem in seiner persönlichen Eigentümlichkeit ruhenden, im höchsten, innerlichen Sinn über den Staat hinaus gehobenen Menschen als — „Komödie".

Die Komödie des Sittlichen unterscheidet sich von der Tragödie darin, daß sie „schicksallos" ist, daß ihre Personen nur „Schattenbilder" sind, vom Dichter und Zuschauer nicht ernst genommen werden. Antike und moderne Komödie, Aristophanes etwa und Molière, Phantasie- und Charakterkomödie unterscheiden sich wie antikes und modernes Leben des Einzelnen im Staat; modern dabei wieder verstanden in dem umfassenden Sinn: vom römischen Imperium bis zur Gegenwart, von der Entstehung des privatrechtlich bestimmten Lebens bis zum Untergange des Staates, der sein Staatsrecht selbst diesen Mächten des Privatrechts aufopferte, — von Julius Cäsar bis Kaiser Franz. Die antike Komödie zeigt im Vordergrund ein heiteres Spiel traumhaft befreiter Individuen, das doch ohnmächtig ist gegen die unerschüttert im Hintergrund „fremd . . , aber in absoluter Gewißheit dastehende Göttlichkeit". Im griechischen Leben entspricht dem die ruhige Selbstgewißheit, mit der die Polis, wohlbewußt ihrer — mit Platon — „zum Bewundern starken Natur", „mit absolutem Leichtsinn einzelne ihrer Glieder an das Erringen eines bestimmten Preises setzt, . . den Verlust für nichts achtend, der absoluten Herrschaft über jede Eigenheit und Ausschweifung gewiß". „Eine solche sittliche Organisation wird so z. B. ohne Gefahr und Angst oder Neid einzelne Glieder zu Extremen des Talents in jeder Kunst und Wissenschaft und Geschicklichkeit hinaustreiben und sie darin zu etwas Besonderem machen: ihrer selbst sicher, daß solche göttlichen Monstruositäten der Schönheit ihrer Gestalt nicht schaden, sondern komische Züge sind, die einen Moment ihrer Gestalt erheitern. Als solche heitere Erhöhungen einzelner Züge werden wir, um ein bestimmtes Volk anzuführen, den Homer, Pindar, Äschylus, Sophokles, Plato, Aristophanes usw. ansehen können." Selten wohl ist eine absonderlichere Erklärung des Genies aufgestellt als diese, die es im strengsten Sinne komisch nimmt. Für nicht politische Menschengröße ist in dieser auf das politische Ganze eingestellten Weltanschauung höchstens die Stelle einer „göttlichen Monstruosität" frei. Und es ist fraglich, ob man solche Größe im Staat auch nur in dieser wahrhaft bescheidenen Stellung anerkennen darf. Denn eben in Griechenland wurde aus dem „Schattenspiel" bald verhängnisvoller Ernst; schon die „pullulierende Menge und hohe Energie der

zugleich aufkommenden Individualisierungen", weiter eine solche „ernsthafter werdende Besonderung" wie Sokrates, und gar die Reue der Athener über seinen Tod sind Zeichen, daß die Polis einst noch in dem „Schattenspiel" „ein übermächtig werdendes Schicksal" wird erkennen müssen.

Anders die Stellung des Menschen in der modernen Komödie. Hier treibt er nicht sein heiteres Spiel, sondern nur der Zuschauer nimmt ihn komisch, er selber hingegen hält sein kleines zufälliges Eigenwesen in bitterem Ernst für absolut, und fällt so ganz von selbst derjenigen Ordnung in die Hände, in der das Zufällige unbedingte Geltung beansprucht, der Welt des privaten Rechts; und in ihr findet er sich nun „beständig getäuscht und abgesetzt". So ist die Komödie ein Bild des Lebens dieser Zeit, wo auch der Einzelmensch sich in seiner Besonderheit fest und gesichert glaubt, bis er „durch die nächste Umwendung oder gar Emporrichtung des Erdengeistes" eines anderen belehrt wird; wo er dann, dem Komödienhelden ähnlich, die Wahl hat, wenn ihm so „die wohlerworbensten und versichertsten Besitzungen von Grundsätzen und Rechten verheert" sind, entweder sich einzureden, „es seien die eignen über dem Schicksal mit Vernunft und Willen schwebenden Bemühungen, die ... solche Veränderungen hervorgebracht hätten; oder auch sich über sie als Unerwartetes und nicht Gehöriges ereifern, und zuerst alle Götter gegen solche Notwendigkeit anrufen und dann sich darein fügen". Eine verrucht großartige Anschauung von der Nichtigkeit der Individualität! So hatte Hegel in der Reichsschrift die Mächte, welche das menschliche Geschlecht bewegen — Politik, Religion, Not, Tugend, Gewalt, Vernunft, List — geschildert, die sich jede als absolut freie und selbständige Macht betragen, „bewußtlos, daß sie alle Werkzeuge in der Hand höherer Mächte, des uranfänglichen Schicksals und der alles besiegenden Zeit, sind, die jener Freiheit und Selbständigkeit lachen". Es ist das gleiche „Lachen", das durch jene Komödie schallt. Hegel hat die souveräne Stimmung dieses Lachens mitgenommen in die Gewitter, die wenig Jahre später über Norddeutschland niederfuhren.

Er mußte doch sehr weit, weiter noch als wir am Ende des vorigen Abschnitts sahen, von jenem Lebensgefühl der ersten Frankfurter Jahre entfernt sein, um diese Seiten von der Komödie

des Sittlichen schreiben zu können. Was ihm jetzt Komödie ist, das Sicheinschließen im Ich, die „Furcht für das Eigene", das hatte er vier Jahre zuvor als persönlichste Tragik empfunden und als Lebenstragödie Jesu dargestellt. „Schicksalslosigkeit", das mit Hölderlin einst ihm gemeinsame Wort, welches mit dem Gehalt jener Tragödie bis zum Rande gefüllt war — auch der Dichter fand darin die ganze Schwäche der Zeit und gab ihr darum die Aufgabe, „etwas treffen zu können, Geschick zu haben", —Schicksallosigkeit: das Wort wird nun bei Hegel zur Überschrift der Komödie des Sittlichen. Ich weiß nicht, was die Umwertung des Gedankens wie des Gefühls zwischen 1797 und 1802 sinnfälliger verdeutlichen könnte.

So rundet der Aufsatz in den Gestalten des staatsfreien Bezirks, des politischen Standes, der Erziehung am Volksgeist, des großen Staatsmanns und der Komödie des Sittlichen den Kreis der Gedanken über das Verhältnis von Mensch und Staat: in Anerkennung und Verwerfung Aufklang des neuen Jahrhunderts.

Achter Abschnitt.

Jena (seit 1804).

Der vorhergehende Abschnitt hatte das Werden der Hegelschen Staatsidee bis zu einem Punkt begleitet, wo zum erstenmal ihre Einzelzüge deutlich erkennbar wurden. In drei aufeinander folgenden Phasen war uns Hegels Staatsbild bis zu diesem Zeitpunkt vor Augen gekommen. Die erste, der „Begriff des Staats" in der Flugschrift, war nicht systematisch durchgebildet, wollte überhaupt kein philosophisches Ideal sein; wie es in dieser Beziehung damals bei Hegel stand, erführen wir wenigstens andeutungsweise aus der Druckschrift von 1801. In breiter Ausführlichkeit trat uns ein System der Staatsphilosophie zuerst in der Handschrift von 1802 entgegen. Die Anfang 1803 veröffentlichte Schrift über das Naturrecht ließ dieser Handschrift gegenüber schon eine neue Phase des Systems erkennen. Hier setzen wir nun wieder ein und verfolgen auf Grund der recht reichen, wenn auch lückenhaften Quellen den weiteren Entwicklungsgang der Staatsphilosophie Hegels, wie er sie in Jena aus breit ausgeführten Heften vom Katheder herab vorgetragen hat.

Als den Kern seiner Staatsanschauung hatten wir im Bisherigen die Lehre von den drei Ständen erkannt, die so wie Hegel sie ausführte, sich deutlich als ein erhöhtes Abbild norddeutscher, insbesondere preußischer Verhältnisse des achtzehnten Jahrhunderts zeigte. In dieser ständischen Gliederung hatte der Gegensatz von Persönlichkeits- und Gemeinschaftsethik, staatsfreier Sphäre und „Leben im Staat", der in gewissem Sinn schon am Ende der Berner Zeit in dem Nebeneinander des modernen und antiken Staatsbildes sichtbar geworden war, seine systematische Gestaltung und damit für den Philosophen seine Überwindung erfahren. Möglich war das dadurch geworden, daß in Frankfurt die Mittelpunkte der beiden Staatsideale, Einzelmensch und Staatsganzes, in dem Gedanken des Staats als Schicksals in eine ganz persönlich gefaßte Berührung kamen. Um einen Gegensatz oder um ein Nebeneinander handelte es sich also fürderhin nicht mehr. Staat und Mensch waren systematisch auseinandergehalten, systematisch vereinigt. Die Ständegliederung, 1802 in der Lehre vom Staat nur ein Teil — „Verfassung" —, neben dem als anderer Teil die Lehre von der „Regierung" stand, scheint 1803 den ganzen Inhalt der Staatslehre auszumachen; von ihr aus hat sich auch das systematische Fundament umgebildet; als zweite Vorstufe des Staats erscheint nicht, wie 1802 als letzter und einziger systematischer Nachklang der Frankfurter Ideen, das „Verbrechen", sondern die Welt des Rechts; und während 1802 die „natürliche Sittlichkeit" als erste Vorstufe des Staats noch den ganzen Bezirk von Wirtschaft und Recht, abgesehen nur von ihrem Verhältnis zum Staat, mit eingeschlossen hatte, ist 1803 hier offenbar eine Scheidung eingetreten zwischen vorrechtlich-vorgesellschaftlichen und rechtlich-gesellschaftlichen Erscheinungen; jene bevölkern nunmehr den ersten, diese den zweiten Teil des „Naturrechts". Das Problem der staatsfreien Sphäre, der bürgerlichen Standesgesinnung, das im 1802er System nur den Aufbau der Stände bestimmt hatte, beherrscht so 1803 den ganzen systematischen Plan und findet im Staat selber durch den Ständeaufbau nur seine letzte abschließende Lösung. Dieser erste grundlegende Wechsel im System zwischen 1802 und 03 zeigt die zentrale Bedeutung, welche das Problem für Hegels politisches Denken besitzt; wie es zu solcher Bedeutung kam, das suchten die vorhergehenden Abschnitte zu erzählen.

Nur wenig Hinweise gibt der Naturrechtsaufsatz auf die nähere Ausführung der beiden ersten Stufen. Die erste nennt er das „reell Praktische" und gibt ihr als Inhalt: Empfindung oder physisches Bedürfnis und Genuß, Arbeit und Besitz; die zweite bezeichnet er als das „Recht", soweit es im „reell Praktischen", also im Reich der ersten Stufe, möglich ist: ein Hineinleuchten der absoluten Sittlichkeit des Staats in das gewissermaßen vorsittliche Reich des „reell Praktischen"; man darf vermuten, daß Hegel sich damals im einzelnen dieses Zwischenreich zwischen dem unterstaatlichen Leben und dem Staate als eine einfache Wiederholung jenes Lebens, aber jetzt in seinen Beziehungen auf den Staat, vorgestellt hat. Die Vermutung wird beinah Gewißheit, wenn wir uns jetzt der nächsterhaltenen Fassung des Naturrechts zuwenden.

Diese nächste Fassung liegt vor in einem offenbar zu Vorlesungszwecken hergestellten Quartmanuskript; die für uns in Betracht kommenden Teile sind nicht vor 1804 verfaßt; wohl möglich, daß wir eine Arbeit des vorlesungsfreien Sommersemesters dieses Jahres vor uns haben; wie ja auch in dem ersten Jenaer System, von dem das System der Sittlichkeit einen Teil bildete, wohl ein Erzeugnis eines solchen vorlesungsfreien Halbjahrs, des Sommers 1802, vermutet werden darf.

Die Handschrift enthält eine, von dem fehlenden Anfang abgesehen, vollständige Naturphilosophie und mitten auf der Seite anschließend die Philosophie des Geistes; diese ist als dritter Teil bezeichnet, so daß, wie schon 1802, eine Logik als erster Teil dem erhaltenen Manuskript vorangehend zu denken ist, ein Gesamtaufbau, der auch durch Hegels Vorlesungsanzeigen bestätigt wird. In der Einteilung der Geistesphilosophie finden wir nun tatsächlich die schon 1803 im Naturrechtsaufsatz hingestellte und 1802 im System noch unbekannte Unterscheidung einer unterstaatlichen Sphäre und einer höheren, in der das Leben der ersten Sphäre nun innerhalb des Staats, obwohl selber noch nicht Staat, wieder auftritt. Jene erste Sphäre wird hier als „formale Existenz" des Bewußtseins bezeichnet und baut sich auf in den drei Stufen der Sprache, des Werkzeugs und des Besitzes. Die Sprache ist nicht mehr wie 1802 und offenbar auch noch 1803 in enger Verbindung mit den einfachsten praktischen Beziehungen des Menschen gefaßt, sondern erscheint

im Zusammenhang einer Psychologie der Intelligenz: Empfindung, Einbildungskraft, Zeichen usw. Die Psychologie des praktischen Bewußtseins — „animalische Begierde", „Arbeit" usw. — wird mit dem Werkzeug abgehandelt. In der Lehre vom Besitz bringt Hegel die Ehe, das Verhältnis von Eltern und Kindern, das Familiengut, das Einsetzen des Lebens für die Anerkennung des Besitzes, — dies letzte in unverhältnismäßiger Ausführlichkeit, die sich dadurch erklärt, daß hier die fortgefallene Lehre des „Verbrechens" von 1802 zum Teil Unterkunft findet. Eben der Widerspruch, daß hier das Ganze des Lebens für ein Einzelnes, was der Besitz nun einmal ist, eingesetzt wird, läßt dann eine zweite Sphäre, die des privaten Rechts, entstehen, die jedoch hier schon geradezu als die Existenz des Bewußtseins im Volk aufgefaßt wird. Da also jetzt schon auf der zweiten, nicht wie 1802 erst auf der dritten Stufe der Begriff des „Volks" erscheint, so wird auch schon an dieser Stelle die allgemeine Lehre von der absoluten Sittlichkeit abgehandelt. Ganz sicher ist es nicht, wie Hegel sich das Weitere gedacht hat; unser Manuskript ist nicht mehr vollständig. Es scheint, als ob er damals den zweiten und dritten Teil des geistesphilosophischen Systems, also mit den Bezeichnungen von 1803: das Recht und die absolute Sittlichkeit, gegenüber dem ersten Teil enger habe zusammenschließen wollen, vielleicht geradezu als einen einzigen Hauptteil. Soviel immerhin läßt der Text mit Sicherheit erkennen, daß er zwischen die Rechtssphäre von 1803 und die Staatssphäre einen Einschnitt legt; die Rechtssphäre faßt er als das Werden des Geistes aus seiner im ersten Teil geschilderten bloß „formalen" Existenz; die Staatssphäre ist ihm der absolute Selbstgenuß des Geistes. Das „Gerichtetsein des Geistes gegen seine unorganische Natur" vollzieht sich so, daß er sie bestehen läßt, aber mit dem Charakter der „Allgemeinheit" bezeichnet. Die Operation wird der Reihe nach an allen drei Stufen seiner „formalen Existenz" vorgenommen, der Sprache, dem Werkzeug, der Familie. Sie erhalten alle erst im Volk „reale Existenz". Erst im Volk wird die Sprache wahrhaft Sprache. Ähnlich wird erst im Volk die unmittelbare instinktive Arbeit für das einzelne Bedürfnis zur „allgemeinen"; sie wird zur gelernten Arbeit, das Werkzeug zur Maschine; zwischen die Bedürfnisse des Einzelnen und ihre Befriedigung tritt die Arbeit des ganzen Volkes;

Arbeitsteilung, Abstumpfung des einzelnen Arbeiters, Geldwirtschaft, Abhängigkeit aller von allen, so daß der Mensch, indem er als Gattung die Natur sich unterwirft, als Einzelner seine Abhängigkeit von ihr nur vergrößert. „Das Bedürfnis und die Arbeit in diese Allgemeinheit erhoben bildet so für sich in einem großen Volk ein ungeheures System von Gemeinschaftlichkeit und gegenseitiger Abhängigkeit, ein sich in sich bewegendes Leben des Toten, das in seinem Bewußtsein blind und elementarisch sich hin und her bewegt und als ein wildes Tier einer beständigen strengen Beherrschung und Bezähmung bedarf". Und wie Sprache und Arbeit wird auch der Besitz im Ganzen eines Volkes „in seiner Einzelheit ein Allgemeines", er wird rechtliches Eigentum. Der Einzelne setzt nicht mehr seine ganze natürliche Persönlichkeit ein für die Anerkennung des Besitzes, wie im vorrechtlichen Zustand, sondern der Besitz ist an die Rechtspersönlichkeit allein geknüpft. Hier bricht das letzte erhaltene Blatt der Handschrift ab.

Für uns liegt ihre Bedeutung hauptsächlich darin, daß hier zum erstenmal Hegel den Versuch macht, das Zwischenreich zwischen Staat und vorstaatlichem Menschen, das er später als „bürgerliche Gesellschaft" bezeichnen wird, im einzelnen zu schildern. Er sucht ihm noch nicht eine eigene Gliederung zu geben, sondern — darin zeigt sich, daß es ein erster Versuch ist — er wiederholt einfach die Gliederung der vorstaatlichen Sphäre und bezeichnet sie „mit dem Charakter der Allgemeinheit". Dadurch kommt er etwa zum Beispiel zu der eigentümlichen, später nicht wiederholten Doppelstellung der Sprache als Sprache überhaupt und als Sprache eines Volkes. Inhaltlich bringt das Manuskript nicht viel Neues; die Anschauung der Volkswirtschaft ist noch die gleiche, von Smith stammende, wie 1802: gerade darauf wird dann die Forderung an den Staat begründet, das „wilde Tier" des wirtschaftlichen Lebens zu beherrschen und zu bezähmen. Dinge, die 1802 teils, wie der Eigentumsbegriff und die Maschinenarbeit, im ersten, teils, wie die Abstumpfung der Arbeitermassen, das Preisgegebensein des Einzelnen an die Harmonie der Wirtschaft, im abschließenden Teil des Systems behandelt waren, finden sich jetzt 1804 in dem neuen Zwischenreich zusammen.

Der nächste, vom ersten Jenaer System an gerechnet vierte, Zustand des geistesphilosophischen Systems liegt vor in einer Umarbeitung des soeben besprochenen Manuskripts. Sie bezieht sich wesentlich nur auf den ersten Teil. Die Dreigliederung Sprache, Werkzeug, Besitz wird durch eine schon im vorigen Zustand angebahnte Zweiteilung in theoretisches und praktisches Bewußtsein ersetzt; der „Geist eines Volks" entsteht jetzt als Verschmelzung dieses theoretischen und praktischen Bewußtseins; wieder ist es durch die bruchstückhafte Überlieferung nicht sicher, ob Hegel diese Zweiteilung nur innerhalb des ersten oder als ersten und zweiten Teil des Ganzen ausbilden wollte. Der Wortlaut der Zusätze spricht für die zweite Möglichkeit; dann hätte also nach Hegels Absicht damals die Lehre von dem, was später „Gesellschaft" heißt, den Abschlußteil des Systems eingeleitet. Für die andre Möglichkeit — Zweiteilung innerhalb des ersten Teils — spricht sehr nachdrücklich die Beschaffenheit des nächsten Systemzustands, dem wir uns nun zuwenden.

Es ist die letzte Gestalt, die das System in Jena erreicht hat. Man darf sie mit ziemlicher Gewißheit auf das Jahr 1805 ansetzen. Hier haben wir endlich, wenigstens für die uns wichtigen Teile des Systems, ein lückenloses Material. So wie wir sie aus diesen gebrochenen Folioblättern kennen lernen, hat Hegel die Lehre vom Staat in der letzten Jenaer Zeit vorgetragen. Alle bisher betrachteten Systemphasen waren entweder lückenhaft ausgeführt oder lückenhaft überliefert; auch das System von 1802, das verhältnismäßig vollständigste, verlor sich gegen Ende in aphoristische Andeutungen. Erst vom Boden der nun zu besprechenden Handschrift aus dürfen wir gewisse bisher aufgesparte Fragen für die älteren Systemphasen zu beantworten suchen.

Die in der Umarbeitung des zuvor betrachteten Manuskripts erstmalig durchgeführte Zweiteilung des ersten Abschnitts der Geistesphilosophie in einen theoretischen und einen praktischen Teil, „Intelligenz" und „Wille", liegt hier dem entsprechenden Teil gleichfalls zugrunde. Der Abschnitt „Wille" umfaßt in der schon behandelten Weise die einfache Arbeit, das Werkzeug, die Naturverhältnisse des Familienlebens und die als frei anerkannte und sich im Kampf behauptende Indivi-

dualität — letzthin die Person im Rechtssinn. Mit ihr ist die Grenze des ersten Teils überschritten, und wir befinden uns am Eingang in den zweiten Teil: „wirklicher Geist". „Weder als Intelligenz ist der Geist wirklich noch als Willen, sondern als Willen, der Intelligenz ist ... Der Besitz verwandelt sich .. in das Recht, .. die Arbeit ... wird ... Werk und Genuß aller; — und der Unterschied der Individuen wird ein Wissen vom Guten und Bösen; — persönliches Recht und Unrecht." Es entfalten sich hier Maschinenarbeit, Vertrag, Verbrechen und Strafe, alle zunächst nur in ihrer Beziehung auf die Person. Dahinter taucht nun das Reich des „Gewalt habenden Gesetzes" selber auf, und nun werden die soeben behandelten Begriffe ein zweites Mal und jetzt in Beziehung auf dieses Reich durchgegangen, jedoch in neuer Anordnung. Man sieht schon aus dieser Komplizierung der ganzen Einteilung, die hier der „wirkliche Geist" erfährt, gegenüber der einfach die Gliederung der ersten Stufe wiederholenden „realen Existenz des Bewußtseins" in der vorhergegangenen Systemphase, wie sehr die selbständige Bedeutung dieses Zwischenreichs weiter gewachsen ist. Unter dem „Gewalt habenden Gesetz" finden wir zunächst die Familie, jetzt nicht mehr Naturerscheinung, sondern rechtliches wie religiöses Band der Personen, weiter das vererbbare Familiengut. Mit dem Heraustreten der Kinder aus der elterlichen Familie erscheint eine neue Sphäre unter dem „Gewalt habenden Gesetz", deren Grenzen etwa zusammenfallen mit dem Umriß der 1820 zwischen Familie und Staat einrückenden „bürgerlichen Gesellschaft". Indem der „Person" ihre eigene Welt innerhalb des „wirklichen Geistes" angewiesen wird, was 1804 noch nicht der Fall war, ist die spätere Verselbständigung des Rechts innerhalb der Lehre vom „objektiven Geist" angebahnt. So leuchtet auch in der Trennung von Familie und überfamiliärer Sphäre 1805 schon ein wesentlicher Zug der endgültigen Fassung auf. Aber 1805 hat Hegel für diese überfamiliäre Sphäre zwar schon einen eigenen Platz, jedoch keinen eigenen Namen; wie er sie 1803 und noch 1804 nur als den Wiederschein des Staats im Reich des Natürlich-Sittlichen oder als Werden des Staats aus diesem erfaßte, so hat er auch jetzt für das Dasein zwischen Familie und Staat nur den Namen „Staat": während in der

Familie die Einzelnen das eigentlich Lebendige, das „Dasein" waren, tritt hier das „Gesetz .. als das Dasein auf..: Staat". Im einzelnen gliedert sich dieses Reich, wo das Ganze über den Menschen in „harter Notwendigkeit" eine „bewußtlose Vormundschaft" ausübt, in die drei Welten der Volkswirtschaft, der bürgerlichen und peinlichen Rechtspflege. Hegels volkswirtschaftliche Ansichten sind uns von früher bekannt. Die entsittlichenden Folgen der Arbeitsteilung und Maschinenarbeit werden geschildert wie 1802 und 1804; von den Zünften, die 1802 Abhilfe schaffen sollten, ist jetzt nicht mehr die Rede; nur die staatliche Wirtschaftspolitik hat hier einzusetzen: „die Staatsgewalt tritt ein und muß sorgen, daß jede Sphäre erhalten bleibe, ins Mittel treten, Auswege, Kanäle des Verkaufs in andere Länder aufsuchen usf. — die eine erschweren, insofern sie zu sehr zum Nachteil der anderen übergreift." Aber — und hier ist nun die schon 1802 sichtbare Wirkung der neuen Wirtschaftslehre ganz zum Durchbruch gekommen —: „Freiheit des Gewerbes, das Eingreifen muß so unscheinbar als möglich sein; denn es ist das Feld der Willkür — Schein der Gewalt muß vermieden werden; — und nicht retten wollen, was nicht zu retten ist, sondern die leidenden Klassen anders beschäftigen"; nur durch ihre „allgemeine Übersicht" ist die Regierung fähig, den Einzelnen in gewissen Grenzen zu bevormunden. Auch in der Lehre von den Staatseinnahmen ist gegenüber 1802 eine Wendung zum Zeitgemäßen eingetreten. In der Steuertheorie zwar stimmte Hegel schon 1802 mit Adam Smith überein; auch jetzt polemisiert er sogar ausdrücklich gegen die Physiokraten. Aber während er 1802, hier wie fast überall in einer Anlehnung an die staatliche Wirklichkeit, die Einkünfte aus Domänen praktisch anerkannt hatte, heißt es jetzt, ganz radikal und nur in der Begründung von Smith abweichend: „Der Staatsreichtum muß sich so wenig wie möglich auf Domänen gründen, sondern (auf) Auflagen; jene sind Privatbesitz und zufällig, der Verschleuderung ausgesetzt, weil keiner nichts zu verlieren scheint, sondern gewinnt oder Hoffnung zu gewinnen hat; Auflagen fühlt jeder und will sie gut verwendet wissen." Von der bürgerlichen Rechtspflege hören wir nichts, was für uns neu, oder jedenfalls nichts, was uns wichtig wäre. Der Staat ist „die Macht des Rechts", er

zwingt und hat dafür zu sorgen, daß „wer Lust hat", sich der ganzen Länge und Breite des Prozeßgangs, der „noch wesentlicher fast als die Gesetze selbst" ist, überlassen kann. In der Pflege des peinlichen Rechts endlich zeigt der Staat sein wahres Antlitz, soweit er es auf dieser Stufe schon zeigen kann: er ist die „Macht über Leben und Tod", ja in der Begnadigung schafft er die Wirklichkeit selbst aus der Welt — „die Tat ist . ., als ob sie nicht geschehen wäre". Da ist der Staat „über das Böse Meister", und Hegel fügt zu und nimmt damit sichtbar den Frankfurter Faden auf: „wie das reine Leben"; von diesem, das als Schicksal des Einzelnen die Wunde, die es sich selber schlug, selber geheilt hatte, war damals das gleiche gesagt wie jetzt vom Staat.

„Diese Macht", so faßt Hegel nun zusammen, „über alles Dasein, Eigentum und Leben, und ebenso den Gedanken, das Recht und das Gute und Böse ist das Gemeinwesen, das lebendige Volk". Als „Reichtum" läßt der Staat kühl den erwerbenden Einzelnen soweit möglich in Ruhe — dies Hegels Gefühlsbetonung der anerkannten Gewerbefreiheit; als achtunggebietendes bürgerliches Recht unterhält er im Bürger die Quelle seiner Meinung von sich selber als einer achtungswerten Person. Endlich als strafende und begnadigende Macht über Leben und Tod greift er in das außerstaatliche Leben der Einzelnen ein. Das sind „seine Gewalten", noch nicht er selbst, noch nicht sein Dasein. Dieses hat er erst in der „Konstitution".

Während der Gesamtaufbau des geistesphilosophischen Systems von 1802 bis 1805 in seiner allmählichen Wandlung verfolgt werden konnte, ist das für den inneren Aufbau des Hauptteils nicht möglich. Nur noch für 1803 wird er uns durch den Naturrechtsaufsatz einigermaßen bezeugt; für die Folgezeit lassen die Quellen fast ganz im Stich. Wir konnten immerhin schließen, daß große Abschnitte der 1802er Lehre von der absoluten Sittlichkeit, nämlich zum mindesten die Lehre von der „allgemeinen Regierung", schon 1803, sicher aber 1804 aus dem Abschluß in die Mittelstufe des Systems, in die spätere Lehre von der Gesellschaft abgeschoben waren. Bestätigung solcher Schlüsse und noch mehr bringt uns jetzt 1805 der „Konstitution" überschriebene dritte und letzte Teil der Philosophie des Geistes.

Das letzte Jenaer System ist zum Unterschied von 1804 gänzlich befreit von den Fesseln Schellingscher Methode. Das zeigt sich bis in den Sprachgebrauch, der 1804 zwar auch schon, in dem stark verwerteten Bewußtseinsbegriff, einen wichtigen Hegelschen Zug zeigte, übrigens aber noch in der äußerlichen Aneinanderfügung der „Potenzen" deutlich den Zusammenhang mit dem System von 1802 verriet. Damals, 1802, war die Konstruktion der einzelnen „Potenzen" nach ihrem jeweiligen Verhältnis zu „Begriff" und „Anschauung" erfolgt; dem auf „Anschauung und Gegenwart" gerichteten Grundzug des damaligen Entwurfs entsprechend waren also die Stufen der Sittlichkeit aus rein erkenntnishaften Bauteilen errichtet worden; 1804 scheint, soweit das lückenhafte Material eine solche Behauptung gestattet, dieses Arbeiten mit den festen Stücken „Begriff" und „Anschauung" einem lebendigeren Verstehen der einzelnen Stufen als Bewußtseinsgestalten gewichen; diese Weise des Weltverstehens hat Hegel später in dem Werk, das die Jenaer Epoche abschloß, der Phänomenologie des Geistes, allgemein durchzuführen gesucht. Was die Umarbeitung des 1804er Systems dann schon begonnen hatte, die durchgängige Zerspaltung des Bewußtseins in Intelligenz und Wille, das beherrscht nun den ganzen Aufbau im System von 1805. Wie Hegel 1802 mit Begriff und Anschauung gearbeitet hatte, so jetzt mit Intelligenz und Wille; sie sind nun die Grundkräfte, nach deren Verhältnis zu einander sich die systematische Stellung der einzelnen Erscheinungen des Geistes regelt; der erkenntnishafte Grundzug des 1802er Systems ist hier zugunsten einer philosophischen Ausgleichung von Erkenntnis und Wille beseitigt; was übrigens nicht ausschließt, daß der Historiker dennoch auch hier wie überall bei Hegel durchspüren mag, wie trotz solchem wissenschaftlichen Ausgleich die persönliche und zeitliche Grundstimmung der Leidenschaft des Erkennens gewaltig herrscht. Intelligenz und Willen, getrennt voneinander, und zwar der Wille hier die höhere Stufe, bilden also jetzt den Inhalt des ersten Teils der Geistesphilosophie; der Wille, „der Intelligenz ist", füllt als „wirklicher Geist" den Mittelteil: der Wille, der nicht mehr „abstrakter" Wille des Einzelnen ist, sondern im Rahmen der Gemeinschaft sich auswirkt; die „Konstitution" endlich zeigt den Willen, wie er nicht bloß im Rahmen der geistigen Gemein=

schaft waltet, sondern wie er als Wille des Einzelnen mit dem Willen der geistigen Gemeinschaft selbst im innersten Zusammenhang steht, ja geradezu damit eins wird. Wenn Hegel also diesmal der Philosophie des Staats einen Eingangsabschnitt über den Begriff des allgemeinen Willens voranschickt, so hängt das, wie wir sehen werden, eng zusammen mit dem Gesamtzug dieser Phase seiner Geistesphilosophie; zugleich bezeichnet es den Augenblick, wo Hegel die wissenschaftliche Grundlage seines Aufbaus des Staats errichtet hat, die er von nun an nicht mehr verlassen wird.

Das Verhältnis des Einzelwillens zum Gesamtwillen wird als ein dreifaches geschildert: der einzelne entäußert sich seines Willens gegenüber dem Ganzen, er macht sich selbst zum wesentlichen Bestandteil des Gesamtwillens, endlich er erkennt die Freiheit des Gesamtwillens so an, wie er seine eigene anerkennt. Oder das Ganze ist gegen den Einzelnen „Herr, öffentliche Gewalt und Regent". Das wird nun durchgeführt.

Zunächst der „Herr". Was bedeutet es, daß das Ganze über den Willen des Einzelnen gebietet, daß es, wie Hegel mit Aristoteles sagt, „eher ist als die Teile"? Die Lehre vom Staatsvertrage sucht das zu erklären und damit „das Prinzip des wahren, des freien Staates" aufzustellen. Hegel fertigt sie ab; die Theorie vom Staatsvertrag setze voraus, was sie erklären wolle: die Verpflichtung der Individuen, den allgemeingültigen Inhalt der einzelnen Willen; jeder Einzelne hat das Recht, „wegzulaufen und über etwas andres mit andren übereinzukommen", und dennoch verlangt die Theorie, daß er dies Recht nicht ausübe; der allgemeine Wille kann also nicht als Erzeugnis der vorstaatlichen Einzelwillen aufgefaßt werden, sondern einzig als eine vor ihnen daseiende „Gewalt, welche sie zwingt". Und damit entspringt aus jenem in der Vertragstheorie unerklärt gebliebenen Widerspruch des natürlichen Willens der Einzelnen mit dem Gesamtwillen die uns schon aus der Kritik der Reichsverfassung bekannte Lehre vom geistigen Zwingherrn zum Staat: „So sind alle Staaten gestiftet worden durch die erhabene Gewalt großer Menschen, nicht physische Stärke, denn viele sind physisch stärker als einer." In diesem Sinn hatte schon der Naturrechtsaufsatz es abgelehnt, den Übergang aus dem Naturzustand in den Rechtszustand herzuleiten aus einer Unterjochung der Schwächeren durch Stärkere. Das geistige

Element in Hegels Lehre vom Staat als Macht wurde da wirksam: „nicht physische Stärke“ erklärt den Erfolg des großen Machtmenschen, sondern er hat „etwas in seinen Zügen, das die andern ihren Herrn nennen mögen; sie gehorchen ihm wider Willen; wider ihren Willen ist sein Wille ihr Willen; ihr unmittelbarer Willen ist sein Willen, aber ihr bewußter Willen ist anders; der große Mensch hat jenen auf seiner Seite, und sie müssen, ob sie schon nicht wollen. Dies ist das Voraus des großen Menschen, den absoluten Willen zu wissen, auszusprechen; es sammeln sich alle um sein Panier; er ist ihr Gott.“ Als Beispiel nennt Hegel Theseus, auch Pisistratus, der „die Gesetze Solons den Bürgern zu eigen“ machte — also recht eigentlich Begriff und Einsicht durch die Gewalt rechtfertigend! — weiter die „fürchterliche Gewalt“ Robespierres: „Tyrannei, reine entsetzliche Herrschaft, aber .. notwendig und gerecht, insofern sie den Staat .. konstituiert und erhält.“ Macht sei „böse an sich“, so lehrte später ein großer Historiker in stark gefühltem Gegensatz zur Stimmung seiner Zeit; Hegel, der selbst einer der Schöpfer dieser Stimmung wurde, weiß es anders; sein Staat kennt „keine Begriffe von gut und schlecht, schändlich und niederträchtig, Arglist und Betrug; er ist über alles dieses erhaben, denn das Böse ist in ihm mit sich selbst versöhnt“. An solchen Preis der Macht als gut an sich schließt leicht ein Lob Machiavells und ein Hieb auf den „nordischen Eigensinn der Teutschen“: sie haben „solche Lehren am meisten verabscheut und Machiavellismus drückt das Böseste aus, weil sie eben an derselben Krankheit darniederliegen und an ihr gestorben sind“.

Die Tyrannei macht sich selbst überflüssig; sie ist nur die „Bildung zum Gehorsam“. Deswegen kann und muß der Tyrann, der zwar entsagen sollte, aber es nicht tut, gestürzt werden. Damit aber hört der Staat auf, bloß „Herr“ zu sein, er zeigt nun dem Menschen ein neues Antlitz: „öffentliche Gewalt und Regent“, Herrschaft des Gesetzes. Nicht mehr die Selbstentäußerung des Einzelwillens zu bewußtlosem Gehorsam, sondern das Vertrauen, den eigenen Willen im Willen des Ganzen wiederzufinden, ist nun die Seele des Verhältnisses zwischen Staat und Einzelnen. Dieses im Gegensatze zu jenem anderen „positive“ Verhältnis kann nun zwei verschiedene Gestalten annehmen und hat sie in der Geschichte angenommen. Regie-

rung und Regierte können äußerlich die gleichen Personen sein: „derselbe sorgt für sich und seine Familie, arbeitet, schließt Verträge usf. und ebenso arbeitet er auch für das Allgemeine, hat dieses zum Zwecke, nach jener Seite heißt er bourgeois, nach dieser citoyen". Gewiß ist auch in der Demokratie die Einheit von Einzelwillen und Gesamtwillen nicht vollkommen zu verwirklichen; die Möglichkeit, überstimmt zu werden, die notwendige Selbständigkeit der Exekutive, die Unberechenbarkeit des Erfolgs der Stimmabgabe entwerten auch hier den Willen des Einzelnen; immerhin: „dies ist die schöne, glückliche Freiheit der Griechen, die so sehr beneidet worden und wird; das Volk ist zugleich aufgelöst in Bürger, und es ist zugleich das eine Individuum, die Regierung; es steht nur in Wechselwirkung mit sich". Aber diese lebendige „genialische" Einheit von Mensch und Staat, dieses Reich der alten Sittlichkeit ist vergangen und mußte vergehen: „Es ist eine höhere Abstraktion notwendig, ein größerer Gegensatz, ein tieferer Geist" — es genügt nicht, daß wie in der Polis und in ihrem innersten Abbild, dem platonischen Staat, der Einzelne auf seine Besonderheit Verzicht tut, sondern er muß diese seine Besonderheit, „dieses" sein persönliches Selbst, als das „Wesen" des Staats wissen. Das geschieht in der zweiten Gestalt, welche das „positive" Verhältnis des „Vertrauens" zwischen Einzelnem und Ganzem annehmen kann: in der modernen Monarchie.

Es ist die erste ganz grundsätzliche Anerkennung der Monarchie, die wir bei Hegel finden. Zwar schon die Flugschrift von 1802 hatte in der modernen Monarchie, nämlich in der mit Volksvertretung verbundenen, die wahre Bürgschaft der persönlichen Freiheit gefunden; eben dort hatte Hegel zum erstenmal die Konstruktion der Weltgeschichte nach orientalischem Despotismus, griechischer Stadtrepublik, germanischer Ständemonarchie vorgenommen, die er zwei Jahrzehnte später seinen geschichtsphilosophischen Vorlesungen zugrunde legte. Aber neben dieser gelegentlich aufgetauchten Geschichtsphilosophie war die ältere, aus Rousseau und Schiller und dem 1789er Erlebnis des herrlichen Sonnenaufganges genährte, ihm mit Hölderlin und Schelling gemeinsame, bestehen geblieben; ihr galt die Gegenwart nicht als Erfüllung, sondern als eine Epoche des Übergangs aus dem tiefsten Verfall, dem römischen Imperium und der absoluten

Monarchie, zu einer schöneren Zukunft. Und mit dieser Geschichts-philosophie, auf der, wie es der Naturrechtsaufsatz deutlich zeigte, das Staatsideal von 1802 und 03 ruhte, hatte sich auch die ältere, republikanisierende, Konstruktion der Staatsspitze mindestens bis ins erste Jenaer System hinüber gerettet. Hier wurde die absolute Regierung geschildert als eine aristokratische, unerbliche Körperschaft priesterlicher Greise; und wenn auch Hegel selbst zugab, daß dieser Aristokratie des Ideals in der Wirklichkeit gerade die schlechteste Verfassung, eine erbliche Oligarchie, wie er sie ja aus Bern kannte, entsprach und vielmehr die Monarchie dem Ideal praktisch am nächsten komme, so war das doch damals eben bloß eine Anhangsbemerkung gewesen. Erst jetzt finden wir die Monarchie selbst ohne Umschweif und Vorbehalt ins Staatsideal aufgenommen. In der Begründung laufen verschiedene ältere Tendenzen des Hegelschen Denkens ineinander.

Schon bei der Zeichnung der Priestergreise von 1802 war ein eigentümlicher Gedanke wirksam gewesen: der sittliche Organismus sollte in ihnen eine außersittliche, gewissermaßen naturhafte Spitze bekommen; es sollte ihm sein Leben in der Wirklichkeit dadurch gesichert werden, daß das menschliche an diesem Punkt in den über- und untermenschlichen — göttlichen und natürlichen — Gang der Dinge eingewebt wurde. Wir hatten schon damals darauf aufmerksam gemacht, wie hier sich eine Theorie der erblichen Monarchie vorbereitete. Eben das, was sich damals anbahnte, ist jetzt durchgebrochen. Der Fürst stellt im Gemeinwesen das „Unmittelbare, Natürliche" dar: „hieher hat sich die Natur geflüchtet"; die Familie gilt sonst dem Staat gegenüber als „zu verlassende", als eine vor- und unterstaatliche Gemeinschaft; die des Fürsten allein — man wird an gewisse Aphorismen von Novalis erinnert — ist dem Staat gegenüber eine beständige, „positive", nicht in ihm verschwindende Größe; jedes andere Individuum gilt nur als das „zu was es sich gemacht hat", als gebildetes; der Fürst allein ist zu dem, als was er gilt, schon geboren, ist „unmittelbarer Willen, absoluter Entschluß". Und nun die Ergänzung dieser Gedanken von der politischen Bedeutung der Erblichkeit: auf die Persönlichkeit des Fürsten kommt es für das Gemeinwesen so wenig an, wie auf die Individualität der Bürger: „das Ge-

meinwesen ist in sich geschlossen", Fürst und Bürger „mögen beschaffen sein, wie sie wollen".

Auch die Bürger. Das ist die andere Seite dieser Theorie der Monarchie, wodurch sie einen Anlauf zur späteren Theorie der Staatssouveränität nimmt; es strömen dem monarchischen Gedanken Kräfte zu, die sich 1802 nicht in der absoluten Regierung, sondern in der Lehre von den Ständen wirksam gezeigt hatten. Damals hatte sich in der Gliederung der Stände der Gedanke der Freiheit vom Staat eine höchst eigentümliche Gestalt gegeben; wir sahen, wie das Nebeneinander von politischer Sittlichkeit und Privatleben dann aus der Ständelehre schon 1803 sich ablöste und zum Grundgedanken der Naturrechtssystematik überhaupt wurde; wir werden nun weiter sehen, wie 1805 die Lehre von den Ständen zwar ihrem Inhalt nach nicht wesentlich verändert ist, dennoch aber den starken ethischen Akzent, den sie 1802 und noch 1803 besaß, einigermaßen eingebüßt hat; die sittliche Idee, die sich in ihr verkörperte, hat jetzt, außer daß sie das ganze System durchwachsen hat, auch eine eigene Wohnung bekommen: in der Lehre vom Monarchen.

Der geschichtliche Gang von der Polis zum modernen Staat hat die schöne „genialische" Einheit des griechischen Menschen zertrümmert; aber er hat ein „höheres Prinzip, . . das Plato nicht kannte", eine „höhere Entzweiung" geschaffen, die darin besteht, daß „jeder . . . sein Selbst als solches als das Wesen weiß, zu diesem Eigensinne kommt, vom . . Allgemeinen abgetrennt, doch absolut zu sein". Das „Allgemeine" ist nun nicht mehr wie in der Demokratie aus den Einzelnen zusammengesetzt, sondern „frei von dem Wissen aller"; so ist es frei nach beiden Seiten, gegenüber den selbstgewissen modernen Einzelmenschen, welche die äußere Freiheit verloren, „aber ihre innere, die Freiheit des Gedankens, erhalten" haben, und frei auch gegenüber der Beschaffenheit des Regenten, der nur der „leere Knoten" ist, in dem sich die Fäden des lebendigen Staats verschlingen. Erbmonarchie und Gedankenfreiheit entsprechen einander; sie sind beide nur die äußersten Pole, die „Extreme" des staatlichen Lebens; das „geistige Band", das sie verknüpft, ist nicht etwa in einer unmittelbaren Teilnahme des Volks an der Regierung zu suchen — nur örtliche und körperschaftliche Selbstverwaltung wünscht Hegel — sondern in der „öffentlichen

Meinung"; sie ist „das wahre legislative Korps, Nationalversammlung ... Erklärung des allgemeinen Willens". Als das Organ dieser „öffentlichen Meinung" aber bezeichnet Hegel hier — das Beamtentum: „Die Regierungsbeamten gehören diesem Geiste an; es wird jetzt anders regiert und gelebt in Staaten, deren Konstitution noch dieselbe ist, und diese ändert sich nach und nach mit der Zeit; die Regierung muß nicht auf die Seite des Vergangenen treten und es hartnäckig beschützen — aber gleichsam der letzte sein, der überzeugt ist und ändert." Das aristokratisch-ständische Staatsbild von 1802 wandelt sich in ein monarchisch-bürokratisches; gewiß eine Wandlung im Sinne der sich wandelnden Zeit; gerade die letztangezogene Stelle über öffentliche Meinung und Beamtentum ist, nach dem Manuskript zu urteilen, wohl späterer Zusatz, möglicherweise schon aus der Zeit von 1806. Vergessen wir aber dabei eines nicht. Der Aristokratismus des 1802er Systems wie der Büreaukratismus unserer Handschrift sind selbst beides nur Hüllen, unter denen wesenhaft unverändert die gleiche Staatsidee mit ihren gleichbleibenden Problemen lebt, wie wir sie in der ganzen Jenaer Zeit kennen lernten. Die große Anschauung des selbstherrlichen Staats, die Einordnung der innerlich freien Einzelpersönlichkeit in diesen Staat, der sich ja nicht mehr mit dem äußeren Gehorsam abfinden lassen will, sondern gerade das Innere, den „Willen" des Menschen in Anspruch nimmt — sie liegen hier zugrunde wie bisher. So wie im System von 1802 ineinandergearbeitet zu einem angeschauten politischen Kosmos sind die Elemente diesmal nicht mehr; alles ist lockerer geworden, alles äußerlich vielseitiger, weniger monumental. Es ist bezeichnend, daß diesmal die unsystematischen Vorbemerkungen, die uns allein zuletzt beschäftigten, politisch fast gehaltreicher sind als die systematische Behandlung, der sie doch nur präludieren sollen.

Diese bringt viel Bekanntes. Erinnern wir uns, daß die Überschrift des ganzen Abschlußteils der Geistesphilosophie „Konstitution" hieß. So hatte Hegel 1802 nur die ständische Gliederung bezeichnet und von ihr die Regierung unterschieden. Diesmal bildet die Ständegliederung nur den ersten Unterteil; die Stände treten, wie schon 1803, auseinander in zwei Gruppen, in die „niederen" Stände und ihnen gegenüber nun nicht wie

1803 der grundbesitzende Offiziersadel, sondern der „Stand der Allgemeinheit", der Beamtenstand. Bauer und Bürger werden wieder mit einer gewissen humoristischen Drastik hingestellt; daß die moderne Wirklichkeit das Urbild der Schilderung ist, war hier weniger leicht zu verkennen als im System von 1802. Über Bauern und Bürgern erhebt sich aber jetzt ein eigener Stand: der Kaufmannsstand, dessen Tätigkeit gewissermaßen als die Befreiung der Arbeit von der Erd- und Ortsgebundenheit der bäuerlichen und kleinbürgerlichen erscheint; auch hier gab die soziale Wirklichkeit der Zeit dem Denker das Vorbild: niederer und höherer Bürgerstand war im Recht des deutschen Territorialstaats eine wichtige Unterscheidung. In der Kaufmannschaft also erreicht der Erwerb die ihm mögliche Art von „Allgemeinheit", er zeigt sein wahres Gesicht, und dem entspringt es, wenn als Standesgesinnung — beim Bauer Vertrauen, beim Bürger Rechtschaffenheit — hier „gänzliche Unbarmherzigkeit" genannt wird; es gilt nur das harte Recht; „der Wechsel muß honoriert werden, es mag zugrunde gehen, was will ... Fabriken, Manufakturen gründen gerade auf das Elend einer Klasse ihr Bestehen." Mit seiner unbodenständigen Art leitet der Kaufmann systematisch über zum „Stande der Allgemeinheit", dem Beamtenstand; die Einteilung ist die gleiche, wie schon 1802 im Abschnitt von der „Allgemeinen Regierung": Finanzverwaltung, Rechtspflege und Polizei, wie damals System des Bedürfnisses, der Gerechtigkeit, der Bildung. „Die Kraft der Regierung besteht darin, daß jedes System, als ob es allein wäre, frei sich und unabhängig ... ausbildet und die Weisheit der Regierung, jedes zugleich nach seinem Stande zu modifizieren ..., wie die Adern und Nerven den verschiedenen Eingeweiden nachgeben und sich nach ihnen richten und bilden." Allerdings ist es nicht ohne Bedeutung, daß Hegel diese Dinge jetzt innerhalb einer Standescharakteristik des Beamten gibt. Wie in der durchaus psychologisierenden Behandlung der Stände überhaupt, so zeigt sich auch hier, daß Hegel diesmal, anders als 1802, nicht eigentlich ein monumental-gegenständliches Gemälde des Staatsorganismus entwirft, sondern mehr eine moralpsychologische Systematik der innerhalb des Staats auftretenden Gesinnungen. Im einzelnen führt Hegel anschließend an die bestehenden deutschen

Zustände aus, wie in Steuern, bürgerlicher und peinlicher Rechtspflege die Stände verschieden zu behandeln seien. Der Name Polizei, der von der hohen Bedeutung des griechischen Worts jetzt herabgesunken sei zur Sorge für die öffentliche Sicherheit, wird hauptsächlich der Aufsicht über Gewerbe, wirtschaftlichen Verkehr, Dienstverhältnisse, Zünfte zuerteilt. Die Gesinnung des Beamten ist, daß er „seine Pflicht erfüllt", daß er „in seinem bestimmten Tun das absolute" sieht. In seinem bestimmten Tun: denn auch sein Tun ist, obwohl es auf den wahrhaft allgemeinen Gegenstand, den Staat, geht, doch selbst nicht wahrhaft allgemein, „seine Arbeit ist . . sehr geteilt, Maschinenarbeit". So steht er auf der Grenze zwischen der unpersönlichen Sittlichkeit und wahrer „moralischer Gesinnung": „der Geist hat sich über den Charakter erhoben" — nämlich über den bestimmten Standescharakter.

Damit treten wir in den Mittelabschnitt des Teils „Konstitution" ein: Hegel hat ihn im Manuskript ohne Überschrift gelassen, was nicht zufällig ist; er hat über seinen Inhalt, wie das Manuskript zeigt, mehrfach hin- und hergeschwankt. Anfangs war sein Gedanke, wie es scheint, im ersten Teil die ständische Gliederung und die den Ständen zugewandte Wirksamkeit der Regierung zu schildern; im zweiten Teil die Gesinnung eines jeden Standes, sein „Selbstbewußtsein", seine geistige „Erhebung" über sein Dasein; im ersten Teil also die „Sittlichkeit" im antiken Sinn als ein Grundelement auch des modernen Staats, im zweiten Teil die moderne „Moralität" in der hohen Bedeutung, die Kant und Fichte dem Wort gegeben hatten, zum Unterschied aber von den großen Denkern auch sie als ein gründendes und begründetes Element des menschlichen Gemeinschaftslebens, als einen Teil der „Konstitution". In der Ausführung ist es dann etwas anders geworden; Stand und Standesgesinnung wurden im ersten Teil je miteinander behandelt; für den zweiten Teil blieben die Lebenskreise übrig, deren Standesgesinnung von aller Beschränktheit, wie sie dem Bürger, Bauer und auch Beamten wohl ansteht, frei sein muß: „Gelehrter, Soldat, Regierung". Der Unterschied der Gesinnung aber bleibt, wie er im ersten Wurf geplant war, bestehen. Der ganze Gang des von uns betrachteten ersten Teils ist, vom zweiten zurückschauend gesehen, die beginnende Selbstbefreiung des

Geistes vom „Leben eines Volkes". Es ist ja nun sehr auffallend, daß Hegel hier ganz offensichtlich eine individualistische Moralität kantisch-fichtischer Prägung noch über die „Sittlichkeit" der gegliederten Stände und der bureaukratischen Maschinerie stellt. Gegen 1802 scheint es beinahe eine Umkehrung der Wertakzente zu sein, wenn er in der Erhebung des Geistes über die Standesgesinnung zur „Moralität" eine notwendige Aufgabe sieht: der Geist „ist das Leben eines Volkes überhaupt, von diesem hat er sich zu befreien". Ganz so scharf ist der Gegensatz vorläufig doch nicht zu fassen; denn wie 1802 bleibt auch hier, in der Ausführung wenigstens, die „Moralität" an Ständen haften; sie bleibt im Gemeinschaftsleben schließlich an festen Punkten verankert. Immerhin, zusammengehalten mit der ungewöhnlich starken Betonung der persönlichen Gedankenfreiheit als Grundwesen des modernen Staats ist diese bedingte Herabdrückung des sittlichen Werts der gesellschaftlichen Organisation höchst merkwürdig, und folgenreich auch für die weitere Entwicklung des Systems, in welcher schließlich die Ständegliederung, soweit sie nicht in der Volksvertretung wirksam ist, aus dem Staat ganz heraus in die Gesellschaft verwiesen wird, entsprechend der jenes Zeitalter erfüllenden Entwicklung der Idee des Staatsbürgertums. Wir werden diesen Punkt im Auge behalten müssen, um den politischen Gehalt des nächsten großen Werks und vor allem um Hegels Stellung zu Napoleon zu verstehen, und rückblickend dann wohl erst ganz auch die eben behandelten Dinge.

Was den besonderen politischen Inhalt des Mittelteils anlangt, so wird der „Gelehrte" dem Beamten angereiht, indem dieser „zum Teil auch zugleich Gelehrter" ist. Insofern er das ist, insofern er in der besonderen Pflicht, die er an seiner Stelle erfüllt, das Allgemeine erkennt, hat er schon in seinem Tun die Freiheit, die eigentlich erst dem Gelehrten eignet. Aber über der freien Tätigkeit des Gelehrten, die doch nur eine gedankliche Hingabe an das Allgemeine ist, steht das ethische Wesen des Soldatenstands, wo das „wirkliche Selbst" sich dem „individuellen daseienden Ganzen", dem „Volk" hingibt. Was Hegel hier anschließt über den Naturzustand der Staaten gegeneinander, über den „ewigen Betrug" der Staatsverträge, ist uns meist bekannt; auch seine Ablehnung der Idee eines ewigen Friedens

überrascht uns nicht. Ein wichtiger Unterschied gegenüber dem System von 1802 ist, daß jetzt der Soldatenstand nicht mehr mit dem Grundadel einsgesetzt wird; überhaupt fällt auf, daß wir vom Adel nur einmal beiläufig hören, und dort nur dies, daß seine Steuervorrechte für ihn selbst gefährlich seien; die Luft des napoleonischen Zeitalters wird hier wie in anderen Punkten spürbar; an die Stelle des ersten Standes, die 1802 und 03 der Grundadel einnahm, tritt in unserm System die Beamtenschaft; und — ein weiterer bemerkenswerter Zug — der Unterschied, auf den 1802 der Gegensatz von Bürger und Bauer zugespitzt war, die Unfähigkeit des ersteren zur Tapferkeit, wird diesmal nicht erwähnt; vom Bauer heißt es, daß er im Kriege die Masse bildet, vom Bürger aber wird in militärischer Beziehung gar nichts ausgesagt. Der Beamte, der 1805 an die Stelle des Adels gerückt ist, war gewiß in der „allgemeinen Regierung" von 1802 vorgebildet; doch während er damals in engster Beziehung zur „absoluten Regierung" eigentlich nur deren Organ war, ist er jetzt Stand geworden, hat seine eigene Standesgesinnung und ist, insofern er „zum Teil auch Gelehrter" ist, doch wieder mehr als Stand, dem Offizier und der obersten Regierung darin gleichwertig. Wenn wir 1802 in der Schilderung der „allgemeinen Regierung" die Beamten, wie sie sich das Königtum des alten Staats als seine „Diener" herangezogen hatte, wiederfanden, so ist — auch durch die enge Beziehung, in die er zur „öffentlichen Meinung" gesetzt wird, deren Organ er geradezu ist — der Beamte von 1805 ein neuer Typus, jenem von 1802 entsprechend wohl in der Art seiner Geschäfte, doch über ihn hinausgewachsen durch Standesgefühl, durch die erhöhte Bedeutung, die seiner gelehrten Bildung beigemessen wird, durch den Zusammenhang mit der „öffentlichen Meinung", diesem „wahren" gesetzgebenden Körper und allgemeinen Willen; es ist das Ideal eines Beamtentums, wie es Hegel vielleicht damals im napoleonischen Staatsrat, gewiß später in Preußen verwirklicht glauben konnte.

Die unmittelbarste Anregung zu der Umgruppierung und Neubenennung der Stände gegenüber 1802 scheint ihm von einem ganz genau zu bestimmenden Punkte aus gekommen zu sein. Die italienische Republik hatte von Napoleons Gnaden Wahlkollegien, aus denen wie in Frankreich die Scheinparla-

mente dieser Verfassungen hervorgingen; in Italien aber waren es zum Unterschiede von dem französischen Vorbild Körperschaften nicht von demokratischer, sondern von ständischer Struktur: es gab je ein Kolleg der „possidenti“, „merchanti“, „dotti“. Sowohl die Abtrennung der Kaufleute als eines eigenen Standes wie der Fortfall der Verbindung von Grundbesitz und Offiziersadel wie insbesondere die seltsam geflissentliche Betonung, daß der „Beamte“ zugleich „Gelehrter“ ist — dotti! —, macht ein Anknüpfen Hegels an diese Verfassungswirklichkeit wahrscheinlich; nicht grade, daß er ihr genau gefolgt wäre, wohl aber, daß er seine 1802er Ständegliederung in der Richtung auf sie umgemodelt hat; eben im Mai 1805 war, gelegentlich der mit Aufgebot allen Prunkes vollzogenen italienischen Königskrönung Napoleons und der gleichzeitigen Erneuerung und Veränderung der Verfassungsgesetze, dieses Stück napoleonischer Staatsweisheit in Empfängen, Ansprachen und Antworten dem staunenden Europa vorgeführt worden; Hegel selbst hat späterhin jene Ständegliederung nur mit der 1805er Verfassung in Verbindung gebracht, obwohl sie nicht erst damals geschaffen wurde. —

Im Kriege, wo alles dem Ganzen geopfert wird, „ist die Regierung vollendet“; gerade hier, wo die Einzelnen aufeinander losgelassen werden, wo sie ihre „absolute Freiheit“ haben, zeigt die Regierung ihre Kraft als der freie „seiner selbst gewisse“ Geist. Aber sie ist noch nicht die letzte Stufe des Geistes; der Staat vollendet sich nicht in ihr, sondern — dritter Abschnitt des dritten Teils der Geistesphilosophie „Konstitution“ — in „Kunst, Religion, Philosophie“. Die letzten fünf Blätter unseres Manuskripts sind ihnen gewidmet; und so kommt uns hier endlich vollwertiges Material in die Hände zur Beantwortung der bisher aufgeschobenen Frage, wie sich der Philosoph damals das Verhältnis des Staats zu den letzten Dingen gedacht hat.

Bei Erwähnung von Hegels Kritik der Kantischen Metaphysik der Sitten aus dem August 1798 hatten wir einen Absatz über Staat und Kirche besprochen. Gegenüber Kants einst in Bern von Hegel selber geteiltem Verlangen nach Trennung von Staat und Kirche erklärte er 1798 solche Trennung für eine innere Unmöglichkeit: die Kirche, indem sie den Menschen in seiner Ganzheit erfasse, werde stets über die künstlichen Gren-

zen hinwegfluten, die sie von der Wirkung auf einen Staat abzuschneiden bestimmt sind, welcher, wie der moderne, den Menschen nur zu einem Teil beanspruche. Wie Hegel selber damals sich das Verhältnis dachte, läßt das kritische Bruchstück nicht erkennen; zu voller Wucht konnte sich ihm die Frage erst entwickeln, wenn er im Staate, auch im modernen, eine Welt sah, die den Menschen ebensogut in seiner Ganzheit ergriff wie das die Kirche tat: wenn also der Staat dem Menschen „Schicksal" geworden war. Im Sommer hatte er noch für den antiken Stadtstaat, der den innerlich einheitlichen Menschen als seinen Erzeuger voraussetzte, das Einssein von Kirche und Staat behauptet; die Kirche stelle da für die anschauende Phantasie eben dasselbe dar, was im Staate das Herrschende sei. Wie ihm nun im Winter der Staat „Schicksal" wurde, ein Übermächtiges, das zugleich doch Lebensnotwendigkeit des Menschen ist, da wuchs ihm das geschichtliche Rätsel zu beherrschender Größe heran, wie sich die christliche Kirche zu diesem, in seiner Äußerlichkeit nunmehr gleichwohl als sittlich erkannten, Staate verhalte. Das Ineinsfallen der beiden Mächte in der Polis — Athene, wie Hegel später gern sagte, zugleich der Staat und seine Gottheit — galt hier nicht mehr; aber auch eine innere Überordnung der einen über die andere, nämlich der Kirche oder besser der persönlichen Religion über den Staat, wie sie Hegel in Bern und noch im Sommer 98 annahm, als er den Staat auf den Schutz der religiösen Gewissensfreiheit in und außer der Kirche verpflichtete, war nun für das neue Staatsempfinden nicht mehr statthaft. Als einen unaufgelösten Mißklang mußte Hegel jetzt das geschichtliche Verhältnis von Staat und christlicher Kirche empfinden: so zeichnet er es im Ausgang der großen Frankfurter theologisch-historischen Handschrift. Wir wollen die Betrachtung dieser Schrift an dem Punkt wieder aufnehmen, wo wir sie damals abbrechen konnten.

Die „Schuld" Jesu hatte sich an seine Trennung von den Beziehungen des Lebens, an sein leidendes Verhalten gegen die Mächte der Welt, angeheftet; eben in diesen Mächten, vor denen er flüchtete, war ihm so sein „Schicksal" erwachsen. Sein Schicksal als das Schicksal seines Werks. Der ins Wasser geworfene Stein zieht Ringe, die, sich ausbreitend, endlich die ganze Fläche des Sees bedecken — so etwa erschienen diese Hegelschen Aus-

einandersetzungen, die, ausgehend einzig von dem durch eigenes Erleben geleiteten Erfassen des Bewußtseins Jesu, in immer sich vergrößernden Kreisen zur Urgemeinde, zum Urchristentum zur Urkirche weiterglitten. Das Schicksal Jesu wurde, innerlich verändert nur durch die Vielzahl der Träger, Schicksal der Gemeinde; auch sie, die „in der außer allem Bündnis mit der Welt unvermischt sich erhaltenden Liebe allem Schicksal entgangen zu sein schien", wird eben hier von ihrem Schicksal ergriffen: ihr Ideal der im eigenen Kreise eingeschlossenen Liebe, das sie mit dem lebendigen Gefühl bei der Ausdehnung des Kreises nicht mehr erschwingen konnte, erstarrt in der Anbetung des Stifters zum Dogma. Dies Schicksal nun aber ist eins, „dessen Mittelpunkt die Ausdehnung der alle Beziehungen fliehenden Liebe auf eine Gemeine war, das sich teils in der Ausdehnung der Gemeine selbst um so mehr entwickelte, teils durch diese Ausdehnung immer mehr mit dem Schicksal der Welt zusammentraf, sowohl indem es bewußtlos in sich viele Seiten von ihm aufnahm, als indem es gegen dasselbe kämpfte, sich immer mehr verunreinigte." Die Kirche also, denn auf sie weisen diese letzten Zeilen, ist das Zusammentreffen des inneren mit dem äußeren Schicksal das Christentums. Jenes ist das eigentlich Neue an Hegels Fassung. Der Übergang des Gefühls ins Dasein, die vergöttlichende Entfernung dessen, was ursprünglich in der Liebe unmittelbar menschlich-gegenwärtig war, dieses innere Schicksal wird „wesentlicher Charakter" der christlichen Kirche; innerhalb dieser Entgegensetzung zwischen Gott und Welt bewegt sich ihre Geschichte; es ist gegen diesen ihren wesentlichen Charakter, „in einer unpersönlichen lebendigen Schönheit Ruhe zu finden; und es ist ihr Schicksal, daß Kirche und Staat, Gottesdienst und Leben, Frömmigkeit und Tugend, geistliches und weltliches Tun nie in eins zusammenschmelzen können".

So faßte Hegel den Kampf zwischen Staat und Kirche als innere geschichtliche Notwendigkeit, auch ihn so als „Schicksal". Das einstige Verlangen nach Trennung der beiden Mächte, in seiner Unmöglichkeit schon im Sommer 1798 erkannt, war jetzt — nicht zur Forderung des Zusammengehens, sondern zur anerkannten Notwendigkeit ihrer Gegnerschaft geworden. Der Ausgangspunkt der systematischen Behandlung des Verhältnisses in den nächsten Jahren war erreicht.

Die Reste des im September 1800 abgeschlossenen Frankfurter „Systems" zeigen Hegel an diesem Punkt. Es wird hier zugleich eine andere Kraft wirksam, die in der Folgezeit das Verhältnis mit bestimmt: das geschichtsphilosophische Bild der Gegenwart. Je nachdem Hegel in der geschichtlichen Epoche seit Entstehung des Christentums das zweite oder das dritte Weltalter sah, je nachdem ihm also das Christentum bloß eine, wenn auch noch so bedeutende, Stufe des weltgeschichtlichen Fortgangs war oder aber der Boden, von dem sich dieser weltgeschichtliche Gang in alle Ewigkeit nicht mehr entfernen werde: je nachdem mußte auch der Gegensatz zwischen Kirche und Staat in verschiedener Beleuchtung erscheinen. Um es nun gleich vorweg zu sagen: die endgültige Entscheidung der geschichtsphilosophischen Frage hat Hegel erst nach seiner Jenaer Zeit gefällt. Damals, 1800, beherrschte ihn noch allein die ältere, der Zukunft zugekehrte Ansicht, die in der christlichen Epoche der Weltgeschichte nach der schönen Lebendigkeit der griechischen Polis einen Niedergang erblickte. Dem entsprach es, wenn Hegel in dem Systemfragment mit innerstem Anteil die Schönheit eines Kults schildert, in welchen das ganze natürliche Leben verklärt eingeht, eine „Erhebung des endlichen Lebens zum unendlichen, so daß so wenig Endliches . . übrig bleibe als möglich". Freilich, für die Gegenwart erkennt er, wie wir schon hörten, auch hier an, daß diese „vollkommenste Vollständigkeit" in ihr nicht Raum hat: sie ist nur bei Völkern möglich, deren Leben „so wenig als möglich zerrissen und zertrennt ist, d. h. bei glücklichen; unglücklichere können nicht jene Stufe erreichen, sondern ... ihr höchster Stolz muß sein, die Trennung ... zu erhalten". Für die Gegenwart also jedenfalls gilt es, sich auf den Boden der „Trennung" zu stellen, und Hegel tut das sichtlich in einer merkwürdigen historischen Erörterung, die er im Winter 1800 auf 1801, also unmittelbar nach jenem Systemschluß niederschrieb, als er von neuem, zum drittenmal soweit wir sehen, an die Schrift über die Reichsverfassung ging.

Es sind ein paar Quartseiten mit der Überschrift „Religion", die später zur Vorlage für einen Teil der Erörterungen über die kirchlichen Verhältnisse im Reich dienten. Hegel führt aus, wie die Religionsspaltung des achtzehnten Jahrhunderts

wohl die meiste Schuld an der Zerreißung des Deutschen Reichs trage; indem aber die Religion den Staat zerriß, habe sie eine andere Trennung befördern helfen „und damit einigen Grundsätzen Kraft gegeben, die notwendige Bedingungen des Bestehens eines Staates sind". Denn in der „Einwebung" der protestantischen Religionsrechte in den Staat habe der Grundsatz gelegen, „dem zwar in der Tat selbst ganz zuwider gehandelt worden, daß verschiedener Religion ungeachtet ein Staat möglich ist"; so sei damals die Unabhängigkeit des Staats von der Kirche „zwar nicht festgesetzt, aber doch vorbereitet". Als notwendige Bedingung des Bestehens eines Staates bezeichnet er also damals die Unabhängigkeit von der Kirche, und nur wenig einschränkend nennt er in der letzten Fassung 1802 diese Unabhängigkeit das „Prinzip der modernen Staaten"; sei zuvor in Deutschland die Religion geradezu das einzige Band gewesen, so mußte nun, nachdem dieses zerrissen war, auch hier das moderne Staatsprinzip aufkommen, „sich über äußere Dinge, Kriegführen usw. äußerlich zu verbinden". Es stimmt recht gut zu dieser einfachen Anerkennung des modernen Prinzips, wenn Hegel eben in dieser Schrift zum ersten Mal überhaupt das christliche Weltalter als ein abschließendes, als eine geschichtliche Vollendung deutet. Aber mit diesem ersten Auftauchen der neuen Geschichtskonstruktion ist die alte noch nicht abgetan; der erste erhaltene Jenenser Systementwurf ist der Schauplatz, auf dem sich nun fast etwas wie ein Kampf der Tendenzen, die den beiden Geschichtsbildern zugrunde liegen, abspielt.

Es wird erinnerlich sein, wie viele Fäden hin und her laufen zwischen dem Staatsideal dieses Systems einerseits und dem Staatsbegriff der Flugschrift sowohl wie dem wirklichen deutschen Territorialstaat der Epoche. Insofern war auch diese Hegelsche Schrift ein Versuch, das Ideal mit der „Zeit" zu vereinigen. Wenn das verkannt werden konnte, so trägt einen Teil der Schuld daran die Stellung, die der Systematiker hier der Staatsidee gab. Wo man las, daß in der absoluten Sittlichkeit des Staates „die Ansicht der Philosophie ..., nach welcher alle Dinge in Gott sind . ., für das empirische Bewußtsein vollkommen realisiert" sei, wo man sie als die „absolute Wahrheit" die „absolute Bildung" die „höchste Schönheit und Freiheit", „ohne Leiden und selig", ja als das „Göttliche, absolut, reell,..,

seiend, unter keiner Hülle" beschrieben fand, da lag es allerdings nahe zu glauben, daß Hegel in diesem System dem Staat die Stellung des Absoluten anweise. Man mußte sich dann freilich über die gewichtigen vier Worte keine großen Bedenken machen, wonach eben nur „für das empirische Bewußtsein" der Staat die philosophische Ansicht verwirklicht, nach welcher alle Dinge in Gott sind; schon diese vier Worte hätten auf die richtige Spur führen können. So aber ließ man Hegel hier im Staat das Absolute erblicken — erinnerten die angeführten Aussagen doch zum Teil wirklich an die Worte der aristotelischen Metaphysik vom ruhenden Gott —, und dies einmal angenommen, war es freilich berechtigt und selbst in gutem Einklang mit Hegels eigener Ansicht vom Unterschied zwischen antikem und modernem Staat, dieses Staatsbild von 1802 als eine Erneuerung antiker Staatstheorie und -praxis zu bezeichnen; wodurch man sich dann freilich den Weg zum Verständnis der Einzelheiten verbaute. Zunächst nun war es verfehlt, daß man jenes System, wie es uns vorliegt, als ein abgeschlossenes Ganzes behandelte; wir sahen schon, wie der Abschnitt von der Regierung gegen Ende einen völlig skizzenhaften Charakter annahm; so ist der Abschnitt über die Religion sicher geplant gewesen, aber nur in einigen Andeutungen am Schlusse des Manuskripts ausgeführt. Daß er geplant war, und zwar von Anfang an, beweisen einige vordeutende Sätze in den ersten Teilen des Systems. Der Gedanke, daß Hegel damals aus einem philosophischen System die Religion überhaupt habe weglassen wollen, ist sowohl der ganzen bisher betrachteten Entwicklung gegenüber geradezu widersinnig als auch im besonderen unhaltbar mit Hinblick auf die annähernd gleichzeitigen Entwürfe der Flugschrift sowie die Aufsätze für das philosophische Journal. Wer selbst in einer politischen Flugschrift die Religion, von der er dabei doch den Staat selbständig wissen will, als das „Innerste des Menschen", als das „Persönlichste" bezeichnet, der wird ihr in einem philosophischen System, das den Anspruch auf Universalität macht, schwerlich den Platz verweigern. Aber freilich alles kommt nun darauf an, welches dieser Platz sein wird.

Soviel zunächst scheint sicher: dieser Platz befindet sich im System, da es in seinen Fortgang keine Lücke aufweist,

hinter — das heißt aber im Sinne der Hegelschen Methode: über den Stufen der absoluten Sittlichkeit, die wir kennen gelernt haben, also über Verfassung und Regierung. Dadurch wird nun immerhin die Vermutung nahe gelegt, daß, ähnlich wie es auch das System von 1805 zeigt, die Religion sich als dritter und das Ganze des Systems schließender Unterabschnitt dem dritten Teil einfügen sollte; dem würde auch, wie wir noch sehen werden, der für 1802 zu vermutende Inhalt des Religionsabschnittes fast besser entsprechen, als dies 1805 der Fall ist. Denn allerdings scheint 1802 die Absicht bestanden zu haben, die Religion wesentlich in ihrer Beziehung zum Staatsideal zu behandeln.

Hegel schließt die Frage Staat und Religion unmittelbar an die Besprechung der verschiedenen Staatsformen. Bei der Demokratie hat er nur die antike Demokratie im Auge. Wenn er ihr „absolute Religion" zuschreibt, so versteht er darunter, daß die Gottheit hier in menschlicher Gestalt angebetet wurde. Es tritt in dieser Idee zuerst eine von Hegel dauernd, am strengsten 1806, festgehaltene religionsgeschichtliche Konstruktion hervor, wonach als eigentliche Vorfrucht des Christentums nicht das Judentum, sondern das Griechentum, und zwar insbesondere nicht etwa die griechische Philosophie, sondern — höchst überraschend! — die griechische Plastik anzusehen sei. Demgemäß erklärt Hegel hier 1802 nicht eigentlich die griechische Religion selbst, etwa Homers, bei dem die Götter noch als Naturkräfte vorgestellt seien, für „sittlich", sondern die „Phantasie" dieser Religion, ihre bildende Kunst. Im christlichen Dogma vollendet sich dann diese in der griechischen Götterstatue zuerst vollzogene „Trennung" des Sittlichen vom Natürlichen, die Menschwerdung Gottes, die in den kleinmenschlichen Verbrechen und Schwächen der homerischen Götter anhub, um im Tode Christi „absolut" zu werden. In der Aristokratie und Monarchie nun sieht Hegel die modernen Verfassungen. Jene, die er, wohl in Erinnerung an Bern, hier als die schlechteste aller Verfassungen bezeichnet, tut er kurz ab; der Monarchie aber widmet er eine wichtige Betrachtung. Sie ist ja, wie wir wissen, die eigentliche Staatsform jenes „zweiten" Weltalters der frühhegelschen Geschichtsphilosophie. Der Charakter dieser mit dem römischen Imperium anhebenden und im Auflösungs-

prozeß des Deutschen Reiches ausklingenden Epoche wird, wie uns gleichfalls schon lange bekannt ist, dadurch bestimmt, daß hier der Monarch mit dem Ganzen nicht wahrhaft wesenseins ist und infolgedessen neben ihm Platz für eine Religion bleibt. Je mehr nun die wahre innere Einheit des „Volks" sich herstellt, je mehr also der Zustand Wahrheit wird, den Hegel gerade in diesem System so gewaltsam in Gesellschaft und Staat seiner deutschen Umwelt hineinzuschauen sich müht, um so mehr muß und wird die selbständige Stellung der Religion neben dem Staat schwinden, um so mehr wird „das Volk das Göttliche in sich nehmen". Diese so erfolgende Versöhnung der im Christentum entzweiten Welt in der wahren staatlichen Gemeinschaft wird dann freilich zuerst zur „Phantasielosigkeit der Irreligion und des Verstandes" führen; es wird deutlich, wie Hegel diese Zukunft schon als Gegenwart sieht, richtet er doch selbst in seinem philosophischen Journal die Waffe eben gegen jene „Phantasielosigkeiten". Aber diese Aufklärung ist nur Begleit- und Durchgangserscheinung; was dann kommen wird, sagt Hegel an dieser Stelle nicht; wir werden nicht zu kühn sein, wenn wir vermuten, daß er eine Vereinigung von Christentum und Heidentum erwartet: die dogmatische Wahrheit der „absoluten Religion" in der Gestalt eines aus dem nationalen Leben herausgeborenen Kults; zu viel drängt darauf hin; schon die Fäden, die sich hier zum frühen Schelling wie zum letzten Hölderlin hinüber und herüber spinnen; vor allem aber ein paar Seiten, die im Abdruck bei Rosenkranz erhalten sind und die nach seiner Angabe von Hegel im Anfang seiner Jenenser Zeit auf dem Katheder vorgetragen sind. Rosenkranzens Angabe läßt sich nicht nachprüfen; doch auch innere Gründe würden das Fragment im frühe Jenaer, allenfalls etwa noch in die letzte Frankfurter Zeit anzusetzen gebieten.

Ganz klar gliedert Hegel hier den weltgeschichtlichen Gang der Religion in drei Stufen, deren erste, die „Naturreligion" des Heidentums, aufgipfelt in den Idealgestalten einer „schönen Mythologie". Als die Römer „die lebendige Individualität der Völker zerschlagen, ihre Geister verjagt, ihre Sittlichkeit zerstört" hatten, da in diesem „unendlichen Schmerz" des Geistes, der seine Wohnung in der lebendigen Natur verloren hatte, war die Welt reif für eine neue, eine zweite Religion. Das Christen-

tum, geboren aus dem unendlichen Schmerz, hatte als seinen ursprünglichen Gehalt eben den Grund dieses Schmerzes, die Entgötterung der Natur, die Verachtung der Welt, und als deren notwendige Ergänzung die Glaubensgewißheit, daß in dieser unendlichen Trennung dennoch ein Mensch die Zuversicht des Einsseins mit dem Absoluten in sich trug. Diese beiden Kräfte, das Gefühl der Trennung und der Glaube an die Versöhnung, wirken sich nun in der Geschichte des Christentums aus, die ihren inneren Höhepunkt erreicht im mittelalterlichen Katholizismus, der schönen Religion. Hier ist, soweit es im Christentum, dessen Grundwesen nun einmal die Trennung ist, überhaupt geschehen kann, das Göttliche wieder in die Natur heimgekehrt. „Allem wird die neue Weihe gegeben. Die Herrschergewalt des Monarchen wird von der Religion aus geweihet: sein Szepter enthält ein Stück des heiligen Kreuzes. Alles Land ist mit besonderen Boten Gottes bedacht worden und mit ihren Spuren bezeichnet. .... Allen Dingen des höchsten und niedrigsten Tuns wird von neuem die Weihe gegeben, die sie verloren haben. Der alte Fluch, der auf allem liegt, ist gelöst, die ganze Natur zu Gnaden angenommen und ihr Schmerz versöhnt." Aber freilich diese Weihe kommt nur von außen, die Natur ist geheiligt, aber nicht durch einen ihr eigenen Geist. Und so enthüllt sich das Wesen des Christentums, als der Religion der Trennung und des Schmerzes, doch erst ganz in seiner geschichtlich letzten Gestalt, im Protestantismus. Er hat die Poesie der Weihe wieder aufgehoben, die Natur ist in ihm nur noch „vaterländisch geheiligt", während das „religiöse Vaterland und die Erscheinung des Gottes wieder aus dem eigenen Vaterlande in weite Entfernung verwiesen" sind. Da ist es denn kein Wunder, wenn er schließlich, da er also die katholische „Lebendigkeit, Zuversicht und den Frieden den Versöhnung" verloren hat, durch das „unendliche Sehnen" des Pietismus überging in die gemeine Aufklärung, aus jenem mittelalterlichen „Sabbath der Welt" in den „gemeinen, unheiligen Werkeltag." Wenn Hegel so damals im Protestantismus dem Katholizismus gegenüber einen Niedergang des Christentums sieht, so ist er ihm doch zugleich in der Gesamtgeschichte der Religion die höhere Form, eben grade weil in ihm das Christentum sich auflöst und die dritte Religion, die Religion der Zukunft, sich ankündigt. Von der

bald beginnenden Flucht der Romantiker in den Schoß der alten Kirche führt keine Brücke zu diesen Ideen des jungen Jenenser Privatdozenten: „Weil jene Schönheit hinunter ist, so kann sie weder zurückkehren noch betrauert werden, sondern nur die Notwendigkeit ihres Vergehens erkannt sowie das Höhere geahnt werden, dem sie den Weg zu bereiten hat und das an ihre Stelle treten muß." Der Protestantismus hat, eben indem er der Welt die ihr fremd von außen gekommene „Weihe" des katholischen Christentums „ausgezogen" hat, diesen Weg bereitet — nun „kann der Geist sich als Geist in eigener Gestalt zu heiligen und die ursprüngliche" (im klassischen Heidentum wirklich gewesene) „Versöhnung mit sich in einer neuen Religion herzustellen wagen, in welche der unendliche Schmerz und die ganze Schwere seines Gegensatzes aufgenommen, aber ungetrübt und rein sich auflöst". Und dieser Augenblick, wo das Grundgefühl des Christentums in eine neue Religion zwar ganz aufgenommen, aber auch ganz aufgelöst sein wird, ist gekommen, wenn das Staatsideal des Systems Wirklichkeit geworden sein wird: „wenn es ein freies Volk geben und die Vernunft ihre Realität als einen sittlichen Geist wiedergeboren haben wird, der die Kühnheit haben kann, auf eigenem Boden und aus eigener Majestät sich seine reine Gestalt zu nehmen." Schon dämmert dies dritte Weltalter herauf; die Philosophie steht an seiner Pforte.

Das ist die geschichtsphilosophische Ansicht der Gegenwart, unter die wir Hegels erstes staatsphilosophisches System zu stellen haben. Sie ist uns auch sonst für Hegels erste Jenenser Jahre bezeugt; ich erinnere an den großen Schlußaufsatz der Abhandlung über „Glauben und Wissen" im philosophischen Journal; an die genau der Konstruktion Hegels entsprechende in Schellings Journalaufsatz „Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt"; an den auffallenden Gebrauch des Wortes „protestantisch" an einer Stelle in Hegels Naturrechtsaufsatz. Überhaupt ist die positive Wertung des mittelalterlichen Katholizismus, die beinah zur philosophischen Konstruktion der Marienverehrung geht, bei Hegel ein charakteristischer Zug nur dieser Jahre. Unendlich wichtig ist es doch für das Verständnis seiner damaligen Staatsanschauung dies eine fest vor Augen zu behalten: wie ganz zukunftsgerichtet

sein Blick in dieser Zeit war. Der Hegel dieser Jahre ist von einem so, man möchte sagen, apokalyptischen Gegenwartsbewußtsein erfüllt gewesen, wie es gleich stark kaum noch Nietzsche besessen hat. Er glaubte, in seiner Gegenwart den Ausgang einer achtzehnhundertjährigen Weltepoche zu erleben und selber mit seiner Philosophie am lebendigen Kleid des neuen Weltalters zu weben. Die Einheit von Staat und „Göttlichem", die in diesem kommenden Weltjahr Wirklichkeit werden sollte, war schon einmal dagewesen, in der griechischen Polis, aber es war ein anderes Göttliches und auch ein anderer Staat, die damals zur Einheit verbunden waren. In Staat und Kirche galt es, die gestalteten Erzeugnisse des zweiten Weltjahres ins dritte hinüberzuheben. Nicht die schönen Gestalten der alten Götter, sondern die Religion des Leidens, „des Karfreitags", und nicht der aus Sklaven und frei „im Staate lebenden" Bürgern zusammengesetzte Staat der Antike, sondern der in ständischer Gliederung organisierte Staat neuerer Zeiten: das waren die Religion und der Staat, die im kommenden Weltalter innerlich zusammen wachsen und damit „absolut" werden sollten.

Aber eben hier enthüllt sich dem nachlebenden Betrachter ein innerer Zwiespalt, der Hegels Gedanken über die letzten Fragen der Staatsphilosophie, insbesondere über Staat und Kirche, weitertreiben sollte. Nicht umsonst nannten wir zuvor das System von 1802 den Schauplatz des Kampfes zweier Geschichtsbilder. Der in die Zukunft gerichtete Sinn entnahm doch die Elemente, die er in die Zukunft verpflanzen wollte, dem Leben der Gegenwart; gerade das System von 1802 ließ uns unter der Hülle philosophisch verewigenden Ausdrucks immer wieder Staat und Gesellschaft des deutschen achtzehnten Jahrhunderts entdecken. Schon war Hegel in der Flugschrift über die Reichsverfassung sogar ein gutes Stück weitergegangen. Unumwunden erkannte er hier die konstitutionelle Monarchie und die Freiheit des Staats von der Kirche an; und jene Anerkennung der konstitutionellen Monarchie galt nicht etwa schlechthin einem Staate der Zukunft; nein, Hegel verlegt in ausgesprochenem Anschluß an Montesquieu die Wurzeln dieser Staatsform ins germanische Altertum und versteht sie als die Staatsform des germanisch-romanischen Europas in Vergangenheit und Gegenwart;

ein Verstehen, das für Hegel die Gestalt annehmen muß, daß die Geschichte dieses germanischen Europas, mitsamt der Gegenwart und darüber hinaus in die Zukunft, als eine „dritte“ weltgeschichtliche Epoche gefaßt wird. Mag dieser neue Geschichtsplan hier bei seinem ersten Auftreten auch vielleicht nichts weiter gewesen sein als ein dem Zwecke der Flugschrift zuliebe rasch errichteter Notbau: er sowohl wie die Anerkennung des konstitutionellen Königtums, die er geschichtsphilosophisch unterkellern sollte, haben sich dann doch in Hegels Gedankenwelt allmählich gegen die ältere Ansicht durchgesetzt. Zunächst freilich herrscht diese noch ungestört; das zeigt das 1802er System mit seiner „absoluten Regierung“, wie die Vorlesungen und Journalaufsätze. Aber wir führten schon aus, wie diese ältere Geschichtsgliederung in sich selbst den Antrieb hatte, wider ihre eigentliche Absicht die Gegenwart unmittelbar zu verewigen; da war der jüngeren, die das bewußt tat, der endliche Triumph fast sicher. Immerhin, bis sie auf der ganzen Linie Siegerin war, dauerte es noch lange.

Im System von 1805 — für die davor liegende Zeit lassen uns die Quellen im Stich — sind zwei wichtige Stellungen vor der neuen Gegenwartsansicht geräumt; von der nunmehr uneingeschränkten Anerkennung der Monarchie haben wir schon gehandelt; hier braucht uns nurmehr zu beschäftigen die endliche systematische Anerkennung des Nebeneinanderstehens von Staat und Kirche und ein im Zusammenhang damit beginnender Wandel der Stellung des Staats im System.

Der Schluß des Manuskripts von 1805, von der Überschrift „Kunst, Religion, Wissenschaft“ an, unterscheidet sich darin grundsätzlich von allen älteren Hegelschen Äußerungen über diese Gegenstände, wenigstens denen über Kunst und Religion, daß die Beziehung zum Staate, zum „Volk“, jetzt sichtlich nicht mehr das einzige Merkziel der Betrachtung bildet. Wohl spielt diese Beziehung immer noch eine wichtige Rolle, wohl hat sich vor allem in der Einordnung des Abschnitts in den Gesamtteil „Konstitution“ ein bedeutender Rest der ursprünglichen systematischen Fassung, wie wir sie für 1802 vermuten mußten, erhalten, — in der Durchführung aber ist, im Widerspruch zum systematischen Aufbau, die Selbständigkeit der später im „absoluten Geist“ zusammengefaßten Gebiete so gut wie entschieden.

Was uns hier angeht: vor allem die Selbständigkeit der Religion. Schon im Gesamtaufbau der Staatslehre war uns ein starker individualistischer Zug aufgefallen; über die „Sittlichkeit" der Stände war die „Moralität" zu stehen gekommen, die sich über den Stand erhebt. Diese Linie erreicht nun ihren Höhepunkt in der neuen Auffassung der Religion. Nicht mehr vom Kult des „Volks" aus, nicht mehr aus der Selbstanschauung seines politischen Daseins im gemeinsamen Dienste der Volksgötter wird das religiöse Leben begriffen, sondern von der gläubigen Einzelseele aus. Was im Staat nur die Regierung als solche besitzt, die unbedingte moralische Selbstbestimmung, die Erhabenheit über jede beschränkte Standessittlichkeit, das besitzt der Einzelmensch als solcher in der Religion; hier „erhebt jeder sich zu dieser Anschauung .. — seine Natur, sein Stand, versinkt wie ein Traumbild, wie eine ferne am Saume des Horizonts als Duftwölkchen erscheinende Insel — er ist dem Fürsten gleich — er gilt Gott soviel als jeder andre". Und was uns diese neue Grundlegung des Religionsbegriffs schon ahnen läßt: die Verabsolutierung des Christentums kommt hier, ohne daß es besonders gesagt wird, ganz dem Protestantismus zugute; daß Hegel den Katholizismus des Mittelalters überhaupt noch in die Vorlesung einbezogen hat, zeigen nur einige fragmentarische Zeilen am Rande des Heftes. Einerlei ob er schon damals die Änderung des universalen religionsgeschichtlichen Gesamtbildes für sich vorgenommen hatte, die uns ein Jahr später in der „Phänomenologie" entgegentritt, jedenfalls hat der Religionsphilosoph damals schon seinen ehrlichen, fürderhin nicht mehr gebrochenen Frieden mit der Gegenwart geschlossen. Aber nur der Religionsphilosoph. Der Staatsdenker bekannte sich zwar unumwunden zum Staat der Gegenwart, als zu der gegenüber der Polis höheren Staatsform, aber es geschah das, wie wir noch genauer sehen werden, nicht ohne Einbuße der hohen Stellung, die der Staat ihm in den ersten Jenaer Jahren und später wieder besaß; eine Einbuße, die sich in dem Überwachsen der freien Gesinnung über die gebundene Standessittlichkeit anzeigte und die wohl ihrerseits auch das Herauswachsen der Religion aus dem Kreise des Politischen erleichtert hat; die geschichtsphilosophische Folge der neuen Bewertung der Monarchie war, obwohl schon

einmal in der Flugschrift von 1802 aufblitzend, systematisch um diese Zeit, wie es wiederum die Phänomenologie zeigt, noch nicht gezogen. Alle diese fördernden und hemmenden Kräfte der biographischen Lage haben nun zunächst eingewirkt auf die Behandlung des Verhältnisses von Staat und Kirche.

„Die Kirche hat ihren Gegensatz am Staate", so beginnt die Ausführung jetzt. Was dem Denker einst, als er es zuerst aussprach, 1799 und 1800, letztes Ergebnis, Selbstbescheidung „unglücklicherer Völker" in ein historisches Schicksal war, das wird nun ruhig als Ausgangspunkt des Ganzen hingestellt: „der Mensch lebt in zwei Welten". Doch deutlich ist hier der Unterschied gegen die Stellung der beiden Welten zueinander, wie sie Hegel einst in Bern sah. Damals hatte er nur den äußerlichen Konflikt bekämpft, seine innere Notwendigkeit nicht anerkennen wollen. Jetzt tut er das durchaus; er faßt es so, daß die beiden, Kirche und Staat, letzthin gleichen Wesens seien: „sie ist er, erhoben in den Gedanken". Darin läßt er jetzt ihren Gegensatz wurzeln. Diese Verinnerlichung des Problems war nicht möglich gewesen, solange er, wie das in den ersten Jenaer Jahren der Fall war, die letzte innere „Identität" von Kirche und Staat dem protestantischen Zeitalter, überhaupt der ganzen christlichen Epoche, absprach und sie erst für eine eben aufschimmernde Zukunft wahrhaben wollte. Daß die Wesenseinheit, die bisher für Hegel Staat und Kirche nur in der antiken Vergangenheit und in dem freien Volke der Zukunft besaßen, ihnen nun auch in der christlichen Welt zuerkannt werden durfte, hing damit zusammen, daß in beiden jetzt bei Hegel die Kraft der Gesinnung hervorgetreten ist; bisher waren die beiden Mächte in ihrer ganzen unvermittelten Größe einander gegenübergestanden, jetzt finden sie in ihrem Verhältnis zum Einzelmenschen einen Punkt gegenseitiger innerster Berührung. Im Staat hat der Mensch „seine Wirklichkeit", in der Kirche „sein Wesen"; dort hat er sich aufzuopfern, hier wird er seiner „absoluten Erhaltung" versichert. Aber das Ewige, das er durch seine bewußte Abkehr vom Staat in der Kirche erwerben will, hat doch „sein Dasein", seine irdische Wirklichkeit, im Staat, im „Volksgeist". Und so haben sie beide recht: Recht hat der Staat, der sein Wirklichkeitswesen durchsetzt sowohl gegen den „Fanatismus" der Kirche, das Himmelreich auf Erden einführen

zu wollen, wie gegen das Gewissen des Einzelnen, das er nicht zu respektieren braucht; ja soweit geht seine Hoheit, daß er die Religion, insofern sie, die Wirklichkeitslose, „des Daseins, der unmittelbaren Wirklichkeit bedürftig" ist, in seinen Dienst zwingen, „brauchen" darf. Recht aber hat diesem Staat gegenüber, in welchem sich die Ideen friderizianischer und napoleonischer Kirchenpolitik zusammenzufinden scheinen, auch der Mensch der Kirche, der in innerem Eigensinn „sein Dasein preisgibt und für seinen Gedanken zu sterben bereit ist".

Können sie so auch gegeneinanderstehen, so wird das doch, wenn Staat und Kirche beide „vollkommen" sind, nicht der Fall sein. Und die Versöhnung, deren Bild Hegel hier zeichnet, nicht mehr als ein Zukunftsgesicht, sondern als eine Gegenwartsmöglichkeit, ist zugleich das erste Auftreten eines Gedankens, der von da ab eine bestimmende Macht auf Hegels Anschauungen ausgeübt hat. Die Kirche darf deswegen nicht ihrerseits das Himmelreich auf Erden einführen wollen, weil diese Wirklichkeit des Himmelreichs auf Erden der Staat sein soll; ihr obliegt vielmehr das große Werk, ihn für den Einzelnen dazu zu machen: die Versöhnung von Staat und Himmelreich „im Denken" hervorzubringen. Im Denken, also im Bewußtsein des Menschen die beiden Welten, in denen er lebt, zu versöhnen, das ist die Aufgabe der Kirche; so wird sie zur „inneren absoluten Sicherheit" des Staats; der Mensch erfüllt nun seine staatliche Pflicht nicht mehr in beschränkter sittlicher Standesgesinnung, sondern aus einer Art „Selbstdenken" heraus — „aus Religion". Dieses Werk kann die Religion nur vollbringen, wenn sie, selbst vollkommen, im vollkommenen Staat wirkt. Hegels Staat ist christlich geworden. Nicht in dem Sinne, daß er irgend religiös gerichtet oder abgelenkt würde, aber in dem innerlicheren Sinne, daß er seine letzte Bürgschaft, seine Verankerung im Bewußtsein des Einzelnen aus der Hand der Religion erhält. Und damit ist allerdings im System etwas geschehen, was, so kräftig Hegel auch die Selbstherrlichkeit dieses Staats, der „Geist der Wirklichkeit" ist, betont, doch philosophisch eine Herabdrückung des Staats in sich schließt; die „subjektive Innerlichkeit", um ein Hegelsches Kunstwort zu gebrauchen, die schon in der Staatslehre selbst sich gegen früher stark geltend gemacht hatte, tritt in der Religion, die doch noch unter „Konstitution" abgehandelt

wird, tatsächlich über den Staat hinaus. Die ganze Lehre von der „Konstitution“ erhält nach Hegels eigener Zusammenfassung nichts als die von der gebundenen Sittlichkeit der „natürlichen“ zur Freiheit der „moralischen“ Stände fortschreitende und in Kunst, Religion, Wissenschaft ans Ziel gelangende Selbstbefreiung des Geistes vom „Leben eines Volks“, vom Staat also. Die Seele findet so eine dem Staat nicht feindliche, doch ihm innerlich enthobene Stellung jenseits des Staats. Von diesem Überzeugungsgrunde nun schritt Hegel dazu, sich das Bild der Weltgeschichte zu entwickeln und das verworrene Antlitz der Gegenwart zu enträtseln. Als der Korse in Jena einritt, war dies neue Werk vollendet. Hegel aber, als er ihn vorüberreiten sah, wußte, daß das Schicksal dieses Mannes, Aufstieg und Niedergang, in seinem Manuskript verzeichnet stand.

Die „Phänomenologie des Geistes“ — denn sie war das Manuskript — gehört als Ganzes nicht in die Reihe der Phasen, in denen sich Hegels System entwickelt hat; sie ist ein Werk eigener Gattung. Das bezeugen sowohl Äußerungen des Verfassers als insbesondere der Umstand, daß er im Sommersemester 1806 Phänomenologie und Logik einerseits, Philosophie der Natur und des Geistes anderseits nebeneinander, die letzteren beiden übrigens aus dem erhaltenen Heft, gelesen hat. Die Phänomenologie ist von Hegel als eine Art Einleitung zum System gedacht. Er versetzt sich, bevor er die Wesen des Himmels und der Erde als philosophischer Weltherrscher an seinem Auge in langem, wohlgeordnetem Zuge vorüberwallen läßt, gewissermaßen in die Seele dieser Wesen selbst; und zwar nicht, wie sie schon gegliedert in Reihen und Gruppen im Zuge schreiten, sondern wie sie noch von allen Enden der Welt zum Sammelplatz eilen; er macht sich im inneren Leben, im „Bewußtsein“, aller dieser Wesen heimisch, sucht das Bild der Welt, wie es sich in ihren Seelen malt, die Welt, wie sie „für das Bewußtsein ist“, rein auszusprechen und wird von der eigenen Unrast immer wieder aus jedem Bewußtsein, in dem er sich einzunisten begonnen hatte, heraus und weiter in einen neuen Kreis inneren Daseins getrieben, bis seine drängende Vorwärtsbewegung von Erscheinung zu Erscheinung, Gestalt zu Gestalt, Bewußtsein zu Bewußtsein, ihre Ruhe findet bei der letzten hohen Gestalt, die des Weges kommt; diese aber reiht sich nicht dem Zuge an; sie

nimmt Platz auf dem Thron, der ihr bereitet ist, und läßt den Zug, der sich jetzt in Bewegung setzt, an ihrem Sitze vorbeiziehen; es ist die Philosophie, das „absolute Wissen" selber. Soviel vom Gange des Ganzen.

Im einzelnen ist das Gesetz dieses Ganges, der Reihenfolge und Gruppierung, in der die Gestalten auf dem Sammelplatz eintreffen, nicht so leicht zu erkennen. Ein halbes Jahrhundert lang hat man unermüdet das Urteil nachgesprochen, die Phänomenologie sei „eine durch die Geschichte in Verwirrung und Unordnung gebrachte Psychologie und eine durch die Psychologie in Zerrüttung gebrachte Geschichte". In Wahrheit verhält es sich so: die Phänomenologie wandert zunächst durch diejenigen „Gestalten des Bewußtseins", die als solche aufzufassen erst die kritische Philosophie gelehrt hatte, vorbewußte „transzendentalpsychologische" Vermögen, durch welche die erlebte Wirklichkeit in eine allgemeingültige und notwendige verwandelt, zur „Natur" im Kantischen Sinne konstituiert wird. Von da geht sie über zu den gleichfalls im gewöhnlichen Wortsinn noch nicht bewußten, praktischen Gefühlen, sie wird gewissermaßen eine Psychologie des primitiven Lebens; und ganz wohl hierhin gehörig bildet den Schluß dieses Abschnitts eine Gruppe primitiv-gefühlsmäßiger Weltanschauungen, die im Gewande historischer Gestalten — antiker Stoizismus und Skeptizismus, mittelalterlicher Katholizismus — auftreten, aber eben wegen ihres vorgeistigen, gefühls- und stimmungsmäßigen Wesens an ihre historischen Träger nicht streng gebunden sind, sondern in gewisser Weise immer und überall vorkommen können; wie am Ende des ersten Abschnittes die „Natur" im Kantischen Sinne „konstituiert" wurde, so am Ende dieses zweiten gewissermaßen das „metaphysische Bedürfnis" Schopenhauers. Damit aber tritt die Phänomenologie aus den Kreisen dunkel triebhaften Erlebens in die freiere Luft geistig-bewußten Seins. Drei Gruppen von Gestalten erscheinen hier, und schon wird in weiter Ferne eine vierte, die hohe Gestalt der Königin Philosophie selber, sichtbar. Die Gestalten der vordersten Gruppe sind die Vertreter der Richtungen, in denen der erwachte neuzeitliche Mensch sein junges Selbstvertrauen betätigte: Erforschung der Natur, Selbstentdeckung und -entfaltung der Seele in schrankenlosem Genuß und unbedingter Tat — in diesem

Schwarm schreitet auch der Faust des Goetheschen Fragments einher —, endlich Kants große Verkündigung der unbedingten sittlichen Freiheit. Indem hier der Anspruch des Ichs, der Welt das Gesetz zu geben, gipfelt, naht sich schon die nächste Gruppe; man könnte sagen: wie in der Entwicklung des modernen Geistes auf die Jahrhunderte „individualistischer" ein Jahrhundert „historischer" Weltanschauung gefolgt ist, so umschließt die nun eintreffende Gruppe die geschichtlichen Gestalten, in welchen sich nach Hegels damaliger Ansicht die Einbürgerung der Vernunft in die Wirklichkeit vollzogen hat und vollzieht. In diesem Abschnitt also, nirgends vorher, wird die Phänomenologie eine Strecke weit zur Geschichtsphilosophie, und mit diesem Abschnitt vor allem haben wir uns zu beschäftigen.

„Geist" — so nennt Hegel hier im engeren Sinne dies Bewußtsein, das die Weltgeschichte erlebt und in das sich die Phänomenologie nun einfühlen wird; seine Gestalten sind nicht wie bisher Gestalten nur des Bewußtseins, sondern „eigentliche Wirklichkeiten" — „Gestalten einer Welt". Indem wir die Namen dieser Geister genannt bekommen — „die sittliche Welt, die in das Diesseits und Jenseits zerrissene Welt und die moralische Weltanschauung" —, erkennen wir sogleich, daß auch diese Geschichtsphilosophie Hegels wieder unter dem Bann seines frühesten, an Schillers ästhetischen Briefen aufgerankten Zeitbewußtseins stehen wird; denn nicht in der Welt des Orients nimmt sie ihren Ausgang, sondern in der „sittlichen Welt" der griechischen Polis. Das Idealbild, das Hegel von ihr entwirft, ist uns nach seinem politischen Gehalt im ganzen bekannt; neu hier vor allem und in der Folge auch systematisch fruchtbar ist die Behandlung des Individuums. Wie Hegel einerseits schon längst im Aufgehen des Einzelnen in das Leben des Staats einen Wesenszug der Polis zur Zeit ihrer Blüte sah, wie anderseits dem staatsphilosophischen Systematiker neuerdings das „moralische" Individuum im Staat und gegenüber dem Staat eine stärkere Stellung eingenommen hatte: so rückte ihm nun zwar auch in der neuen Schilderung der Polis das Problem des Einzelnen ernsthafter als bisher in den Brennpunkt der Betrachtung, erhielt aber wegen der geschichtsphilosophischen Theorie, die dieses Problem so ohne weiteres für die Polis nicht wahrhaben wollte, eine höchst eigentümliche Fassung:

nicht der Einzelmensch als solcher trat der Polis gegenüber, sondern der Mensch als Glied der Familie, die sittliche Welt des Weibes der des Mannes. Wenn Hegel später Familie und Staat in enge systematische Nähe gebracht hat, so liegen die Wurzeln dieser Systematik in den tiefsinnigen Erörterungen der Phänomenologie über Familien- und Staatssittlichkeit als versöhnte oder zwieträchtige Elemente des Lebens der Polis. Der Streit des göttlichen und menschlichen Gesetzes in der Antigone des Sophokles wird in diese Gedankengänge eingewoben, so künstlich, daß noch bis in unsere Zeit im allgemeinen Bewußtsein die echten Fäden der sophokleischen Tragödie kaum von dem Ideengewebe des deutschen Philosophen loszutrennen sind. Wir brauchen diese Dinge nicht weiter zu verfolgen. Genug, die schöne Welt der Sittlichkeit mußte untergehen, weil sie schön war, weil sie ein, man möchte sagen, pflanzenhaft natürliches Dasein führte; ihr Schicksal ist so das Schicksal alles Natürlichen. „Wie vorhin nur Penaten im Volksgeiste, so gehen die lebendigen Volksgeister durch ihre Individualität jetzt in einem allgemeinen Gemeinwesen zugrunde, dessen . . Allgemeinheit geistlos und tot, und dessen Lebendigkeit das einzelne Individuum als einzelnes ist." Wir wissen schon, daß Hegel an das römische Imperium mit seinem bürgerlichen Recht denkt. Er bringt es hier nicht wie bisher als Beginn der zweiten Weltepoche, sondern als Ausgang der ersten, aber doch ausdrücklich geschieden von der „sittlichen Gestalt des Geistes" als eine „andere" Gestalt. Der Anschluß der Cäsaren an die Polis statt an das ancien régime ist notwendig geworden, weil ja die Monarchie inzwischen als die ideale Staatsform der Gegenwart und Zukunft anerkannt ist und also das unideale taziteisch-gibbonsche Gemälde des Cäsarentums hinter eine hohe Epochenscheide verbannt werden muß. Da also nicht mehr die Monarchie schlechtweg im römischen Imperium geschildert sein soll, so betont Hegel schärfer seine eigentümlichen historischen Züge: allgemeine Rechtsgleichheit und allgemeine Entrechtung gegenüber dem Einen, dem „Herrn der Welt", der etwa nach dem Modell eines Heliogabal gezeichnet ist. Das in der Polis noch nicht hervorgebildete Individuum ist so zwar in die Erscheinung getreten, aber entweder nur als leer „formale" Rechtspersönlichkeit oder als ebenso leere „ungeheure Ausschweifung" des Herrn der Welt. So ist ein Bruch in die Welt

gekommen; die Persönlichkeit ist erschienen, doch sie findet keinen ihr gemäßen Lebens- und Wirkungsraum, sie ist und fühlt sich innerlich leer; die lebendige Gesamtpersönlichkeit der Polis hatte untergehen müssen, damit die Einzelperson werden konnte, — nun fehlt der gewordenen eben jene untergegangene sittliche Heimat im Diesseits. Der zweite Welttag des Geistes brach an: „der sich entfremdete Geist: die Bildung".

Die Weltereignisse seit dem Fall des Römerreichs eine einzige lange Vorgeschichte der großen Umwälzung in Frankreich, die am Ausgang dieser Epoche steht und die, indes der deutsche Philosoph ihr in wahnwitzig zukunftsgewisser Gelassenheit das geschichtsphilosophische Riesengrab errichtet, sich anschickt, ihr eisernes Gesetz dem letzten unbesiegten deutschen Staat aufzulegen! Wie fügt Hegel die geschichtlichen Erscheinungen, wie vor allem das Werden des modernen Staats diesem zielstrebigen Gange ein? Die Welt des sich entfremdeten Geistes ist in zwei Welten zerissen, in ein entgöttertes Reich der Wirklichkeit und in eine wirklichkeitslose jenseitige Welt des Glaubens. So hatte Hegel vorlängst dem christlichen Menschen vorgeworfen, daß er „keine Einheit" habe; ein Vorwurf, der später nur noch dem mittelalterlichen Menschen und auch ihm in wesentlich beschränkterer Ausdehnung gemacht wird; hier beherrscht er noch einmal die Schilderung des gesamten mittelalterlichen und neueren Geistes. Ja, man kann nicht sagen, daß überhaupt in dieser Gesamtansicht zwischen Mittelalter und neueren Zeiten eine schärfere Grenze gezogen wird; in fast unmerklicher Bewegung werden wir in beiden Kreisen, dem der Wirklichkeit wie dem des Glaubens, über diese Wasserscheide der Zeiten hinübergetragen. Als das Grundwesen der neuen „Welt der Wirklichkeit" und des Daseins des Einzelnen in ihr bezeichnet Hegel die „Bildung". Er gibt dem jungen Wort, in das schon die Frühromantiker den gewichtigsten Gehalt eingefüllt hatten, so auch seinerseits eine vielumgreifende historische Bedeutung. Bildung nennt er die in bewußter Hingabe geschehende Erzeugung der allgemeinen geistigen Welt; Bildung vom Einzelnen gesagt bedeutet also, daß dieser unter Aufopferung seines „natürlichen Selbsts" erst wird, was er für seine Welt ist. Bildung in beiderlei Sinn ist das, was der alten Welt fehlte; sie fehlt der „sittlichen Welt", denn die kannte den Einzelnen als solchen

überhaupt nicht, ihr Herzschlag wurde nicht vom Einzelgeist genährt, sondern von dem „heimischen Geist“ so des Gemeinwesens wie der Familie; sie fehlte ebenso dem Rechtszustand, denn in diesem galt zwar der Einzelne, aber nicht nach seiner Bildung, sondern als die leere Person im Rechtssinn. Dem „Gemeinwesen“ und der „Familie“ im Reiche der Sittlichkeit entsprechen in der Welt der Bildung nicht solch „heimische Geister“, über den Einzelnen hinweg bestehende Mächte, sondern Gewalten, die der Einzelne bewußt schafft und bewußt für sich nutzbar macht: „Staatsmacht und Reichtum“. Dieser neue Gegensatz innerhalb der Bildung ist nichts andres als der uns aus allen Systementwürfen Hegels wohlbekannte von Staat und Eigentum, öffentlichem und erwerbstätigem Leben: von Staat und Gesellschaft späterhin. Schärfer fast als je ist er hier historisch gewendet und historisch eingegrenzt. Die alte Welt der Sittlichkeit hat ihn so überhaupt nicht gekannt, selbst die Welt des Rechtszustands nicht; der große geschichtliche Gegensatz, der sich in jener auskämpft, ist ein ganz anderer: und die chaotische Eintönigkeit des römischen Imperiums ermangelte der belebenden Kraft eines solchen großen Gegensatzes überhaupt gänzlich. Nur der Geist der neueren Geschichte, soweit sie sich in der Welt der Wirklichkeit abspielt, dieser dafür aber auch ganz und gar, ist aus jenen beiden Mächten, ihrem Kampf, ihrem Ausgleich, ihrem Rollenwechsel, zu verstehen. Wir brauchen nicht im einzelnen zu verfolgen, wie im Verhältnis zu diesen beiden Lebensmächten sich nun typische Haltungen des Bewußtseins entwickeln, wie sich auch hier, was wir aus unserer Kenntnis der Systemgeschichte wohl erwarten konnten, die Stände einfügen, „organisierte Massen“, anfangs, ehe die Staatsmacht „wirkliche Staatsmacht“, „Regierung“ geworden ist, „immer auf dem Sprunge zur Empörung“, endlich unter den Staat gebeugt. Die absolute Monarchie Frankreichs wird nun Gegenstand der Schilderung. In höchst eigentümlichen Ausführungen werden hier die Gedanken, die später große Historiker an die Vorgeschichte der Revolution herantrugen, vorweggenommen: die literarische Idealisierung, in der sich die uneingeschränkte Kronmacht im Zeitalter Ludwigs XIV. und der klassischen Tragödie innerlich vollendet, der „Heroismus der Schmeichelei“, die Sprache des Preises der Staatsmacht, ist die unmittelbare

Vorläuferin der „Sprache der Zerissenheit“, in welcher wie in ihrem Sprecher, dem zersetzten Geist des achtzehnten Jahrhunderts, erst ihre wahre Natur an den Tag kommt; Taines Ansicht vom esprit classique erscheint hier im wesentlichen schon ausgebildet; ähnlich überrascht es, wenn die Royalisierung des französischen Adels selbst unmittelbar als eine innere Wandlung des Wesens der Staatsmacht aufgefaßt ist: sie wird „Reichtum“ und entgleitet, so gewandelt, dem Königtum wieder in die Hände des Adels; ist doch diese Auffassung der Vorgeschichte der Revolution überhaupt älter als Tocquevilles Buch, fast so alt wie die Revolution selbst.

So reift der Staat, die äußere Welt, der Revolution entgegen. In der anderen, der inneren, geht die Entwicklung auf das gleiche Ziel hin. Der Glaube ist der entgötterten Wirklichkeit gegenüber zur Weltflucht verdammt und gerät so in Berührung und zuletzt in Kampf mit der anderen Bewohnerin der überweltlichen Region, mit der „reinen Einsicht“. Die reine Einsicht des älteren deutschen Vernunftglaubens — an diesen vorzüglich wird man bei den hier überaus dunklen und schweren Ausführungen zu denken haben — erweist sich als Vorfrucht der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts. Dieser ist dann der ganze folgende Abschnitt gewidmet, ihrem Kampf gegen die beiden Welten des Glaubens und der Wirklichkeit, den sie erfolgreich führt, weil sie die beiden letzten geistigen Ergebnisse jener von ihr bekämpften Welten, die Kräfte des ernsthaften Rationalismus und des frivol geistreichen „Räsonierens und Schwatzens“ unter ihrer Fahne vereinigt. Ihr eigentliches Werk aber vollbringt sie, indem sie über dem zertrümmerten alten Dasein nun ein eigenes Götzenbild errichtet, das der allgemeinen Nützlichkeit. In diesem ihrem höchsten Gedanken, gewissermaßen dem Ideal der vollkommenen Ideallosigkeit, ist es ihr endlich gelungen, die in dem alten Leben scheinbar auf immer getrennten Kreise der gottlosen Wirklichkeitswelt der Bildung und des wirklichkeitslosen reinen Denkens und Glaubens zusammenzubringen. „Beide Welten“, so schließt der Abschnitt, „sind versöhnt, und der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt“. Und mit diesem hellen Trompetenstoß ist die Darstellung beim Jahre des „herrlichen Sonnenaufgangs“ 1789 angelangt. Hier beginnt der Schluß des Teiles vom „sich entfrem-

deten Geist", überschrieben: „die absolute Freiheit und der Schrecken".

Im Gedanken des „Nützlichen" war die absolute Verdiesseitigung des Jenseits immer noch Ideal gewesen; jetzt wird sie Gestalt, handelndes geschichtliches Subjekt: Rousseaus „allgemeiner Wille" — „nicht der leere Gedanke des Willens, der in stillschweigende oder repräsentierte Einwilligung gesetzt wird, sondern reell allgemeiner Willen, Willen aller Einzelner als solcher" — der an nichts mehr gebunden ist als an sich selbst. Er „erhebt sich auf den Thron der Welt", der alleinige Erbe des ganzen nunmehr zusammengefallenen „Systems, das sich durch die Teilung in Massen organisierte und erhielt". Er kann nur noch „ganze Arbeit" tun; in seiner absoluten Freiheit sind „alle Stände, welche die geistigen Wesen sind, worein sich das Ganze gliedert, getilgt". Nach so gründlicher Aufhebung der ganzen Vergangenheit kann dieser allgemeine Wille, wenn er seinem Wesen treu bleibt, nichts Positives schaffen, weil das immer etwas bestimmtes Einzelnes sein müßte. Und hier erhebt Hegel zum erstenmal in diesem Gemälde der Revolution bedeutsamen Zwischenspruch. Denn dieser Wille, wenn er nur auf seine Rousseausche Leerheit Verzicht tun, sich in einem sittlichen Gebäude eine Gestalt geben wollte, wäre ja der Wille, den er selbst in die Grundmauern des Staats eingesenkt hat. Könnte die absolute Freiheit sich „Bewußtsein geben", zum „Werk" kommen, so würde sie sich „in bestehende geistige Massen und in die Glieder verschiedener Gewalten" teilen; in die „Gedankendinge" der drei Gewalten und in die „realen Wesen" der unterschiedlichen Stände. Aber eben sich also individualisieren kann dieser allgemeine Wille nicht; er „läßt sich . . nicht durch die Vorstellung des Gehorsams unter selbstgegebenen Gesetzen ... noch durch seine Repräsentation beim Gesetzgeben ... um die Wirklichkeit betrügen, — nicht um die Wirklichkeit, selbst das Gesetz zu geben". Da also die allgemeine Freiheit kein positives Werk hervorbringen kann, so „bleibt ihr nur das negative Tun" und dies gerichtet gegen ihren nach Vertilgung aller bestehenden Organisation einzig noch übrigen Gegenstand, gegen sich selber, gegen den in ihrem allgemeinen Willen enthaltenen einzelnen Willen. So wird sie der „Schrecken", ihr einziges Werk der Tod — „ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines

Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers" — dies die ganze Weisheit einer Regierung, die nur die jeweils siegende Partei ist und vor welcher Verdächtigwerden an die Stelle von Schuldigsein treten muß. Aber indem der allgemeine Wille so sich auslebt und zur „Furie des Verschwindens", zum „Schrecken des Todes" wird, enthüllt er seine von Rousseau unerkannte wahre Natur: daß er nämlich nicht bloß Zusammenfassung der Einzelwillen ist, sondern zugleich ihre Vernichtung. Und damit hat die absolute Freiheit der Revolution ihr drittes Stadium erreicht, wo sie den Gedanken der „Nichtigkeit" des Einzelnen bewußt wieder anerkennt, hiermit aber auch den Grundsatz der „Organisation der geistigen Massen", der Stände, die sich nun wieder herstellen. Die Einzelnen, „welche die Furcht ihres absoluten Herrn, des Todes, empfunden, lassen sich ... die Unterschiede wieder gefallen, ordnen sich unter die Massen und kehren zu einem geteilten und beschränkten Werke ... zurück". Die neue Monarchie — kein Zweifel, daß auf sie die 1806 geschriebene Schilderung geht — ist errichtet.

Was aber bedeutet dieser ganze Tumult, aus dem der Geist so „zu seinem Ausgangspunkt, der sittlichen und realen Welt der Bildung, zurückgeschleudert" scheint? ist sie wirklich „durch die Furcht des Herrn, die wieder in die Gemüter gekommen, nur erfrischt und verjüngt"? ein fortan immer von neuem zu durchlaufender „Kreislauf der Notwendigkeit"? Hegel selbst ist es, der diese Fragen aufwirft. Hier erst stehen wir am entscheidenden Punkt dieser ganzen Geschichtsphilosophie: hier erst ergreift sie ihre Gegenwart. Hegel verneint die aufgeworfene Frage. Gewiß, der Geist müßte die im Kaisertum zur Ruhe gekommene Entwicklung der Revolution immer wiederholen, wenn die ganze Frucht der Revolution in der Verjüngung der alten Welt der „Bildung", des ancien régime bestünde, wenn ihr ganzes Werk gewesen sein sollte, den Menschen tiefer von der Notwendigkeit über ihn hinausgehender, selbst ihn ausschließender Ordnungen zu überzeugen. Aber dem ist nicht so. In der „absoluten Freiheit" der Revolution ist etwas schlechthin Neues in der Welt erschienen, und weil neu, darum bestimmt, die Zukunft zu tragen: das rein an sein Selbst gebundene, auf sich selbst verwiesene Bewußtsein. Das ist „die erhabenste und letzte" Gestalt, die der Menschengeist erreichen kann, die

Selbstverleugnung nicht mehr wie in der Welt der Bildung um irgendwelcher diesseitiger oder jenseitiger Güter willen, sondern, um einmal für die Kantische Sache auch die Kantischen Worte zu gebrauchen: die Verleugnung des empirischen Charakters um des intelligibeln willen, die freie Selbstgesetzlichkeit des Ichs. Wie die sittliche Welt des Altertums in der atomhaft vereinzelten „Person" des römischen Rechts zugrunde gegangen war, und diese Person sich dann ihre neue Welt, die Doppelwelt der „Bildung" erbaut hatte, so ist in der Französischen Revolution diese Welt der Bildung zugrunde gegangen in der einen weder außer- noch innerweltliche Mächte neben sich anerkennenden volonté générale, und diese wird nun zum Eck- und Grundstein des dritten Reichs. Aber nicht als volonté générale; die hat sich, als sie in Frankreich Wirklichkeit wurde, selbst zerstört, und aus dem Revolutionskessel ist dort der alte Staat und das alte Leben erfrischt und verjüngt wieder hervorgetaucht; sondern die absolute Freiheit verläßt jetzt dieses Land, wo sie in dem Versuch, Wirklichkeit zu werden, sich selbst zerstört hat, und geht „in ein anderes Land", wo sie in ihrer „Unwirklichkeit" — eingeschlossen in das Selbstbewußtsein — „als das Wahre gilt". „Es ist die neue Gestalt des moralischen Geistes entstanden." Das dritte Weltjahr hebt an; sein Boden ist Deutschland, sein bisheriger weltgeschichtlicher Gehalt das neue Selbst- und Lebensgefühl der Kantisch-Fichtischen Philosophie, der jungen Romantik; seine kommende Vollendung — hier verläßt die Phänomenologie naturgemäß die geschichtliche Gestaltengruppe des Abschnitts „Geist" und betritt eine jenseits der Geschichtsphilosophie gelegene Sphäre —: seine Vollendung die absolute Religion des Christentums, welche eins ist mit der absoluten Philosophie.

Hegel hat sich kaum je weiter von seiner früheren und späteren Verstaatlichung des Sittlichen entfernt als in diesem Geschichtsüberblick. Die beobachteten Ansätze im System, die „Moralität" über die „Sittlichkeit" zu erheben, finden hier wenigstens geschichtsphilosophisch volle Verwirklichung. Das ist nicht so zu verstehen, als ob sich Hegel die dritte weltgeschichtliche Epoche nun plötzlich ohne Staat als eine rein individualistische, einzig von religiösen und philosophischen Kräften erfüllte vorgestellt hätte. Ihm das zuzutrauen, hieße seinen Wirklichkeits-

sinn stark unterschätzen. Auch in dieser nachrevolutionären Epoche wird der Staat nicht aufhören, seinen Platz im menschlichen Dasein auszufüllen, und genau wie im System von 1805 ist es ein Staat, der durch die Revolution hindurchgegangen, ihren allgemeinen Willen in der Person des Monarchen verkörpernd die vorrevolutionäre ständische Gliederung der Gesellschaft in seinem Innern erhält oder wiederherstellt. Besonders dieser letzte Punkt mag auffallen; es geht aus der Phänomenologie aber unzweideutig hervor, daß Hegel in der Monarchie Napoleons eine Restauration der alten Gesellschaftsschichtung im Werden zu sehen glaubte; die eigene uns bekannte politische Systematik mit ihrer gegen 1802 schon modernisierten Ständegliederung mag ihn dazu geführt haben, die Bedeutung des neuen Kaisertums mit seinem neuen Adel, seiner erneuerten Bureaukratie und seiner Verfälschung des revolutionär überständischen Gedankens der allgemeinen Wehrpflicht gerade hierin zu erkennen. Den größten Eindruck scheint ihm doch die italienische Verfassung Napoleons mit ihren drei ständischen Wahlkollegien gemacht zu haben; sie ist wohl wirklich der erste aus der Revolution hervorgegangene Versuch zur Fruchtbarmachung des alten ständischen Prinzips für den neuen Staat, oder nach den Worten ihres Urhebers: zur Schaffung von Kollegien „où nous avons réuni les différents éléments qui constituent les nations"; und bedenkt man, wie mindestens in der ersten Hälfte des Jahrhunderts dieser Gedanke nicht zur Ruhe gekommen ist, so wird man dem Sprecher der „possidenti" nicht ganz unrecht geben können, der in Mailand vor Napoleon erklärte, diese Institution, die an die Stelle der alten „frivolen" Standesunterschiede begründetere und gerechtere setze und so die Kraft des ganzen Volkes steigere, werde Epoche in der Geschichte machen. Hegel jedenfalls hat es angenommen.

Wird so aus der Phänomenologie abermals ganz deutlich, daß er 1806 wie schon 1802 des Glaubens war, der Staat der Zukunft, der dritten Weltepoche, werde wenigstens dem Leibe nach einerlei mit dem Staat der zweiten, vorrevolutionären Epoche sein, und nur der Geist, der diesen Leibe belebe, werde ein anderer sein, so ist doch anderseits nun die Bedeutung dieses Staats für das Gesamtleben der dritten Epoche eine ganz geringe geworden. Hegel verschiebt ja den Augenblick ihrer Vollendung nicht mehr wie einst auf den Zeitpunkt, „wo es

ein freies Volk geben wird", sondern jetzt, unmittelbar jetzt, in dieser Epoche deutschen Geisteslebens ist sie angebrochen; von Frankreich, wo er den Staat und das soziale Leben der künftigen Epoche aus dem Stoffe der vergangenen hergerichtet hat, ist der Geist der Geschichte hinübergegangen nach Deutschland, dort die Arbeit der neuen, höchsten Zeit zu beginnen: zuerst als „moralischer Geist" den Menschen auf sich selbst zu stellen, um dann so bereitet das Letzte zu vollbringen: absolute Religion, absolutes Wissen zu werden. Und auch dies letzte nicht erst in ferner Zukunft: die absolute Religion ist nicht mehr etwas, was erst werden müßte, keine Neuschöpfung über griechische Schönheitsreligion und christliche Schmerzensreligion hinaus, kein erst beide vereinendes Erzeugnis eines „freien Volkes" der Zukunft. Schon das letzte System hatte uns gezeigt, daß der Philosoph mit dem Christentum, mit dem Protestantismus insbesondere, seinen Frieden gemacht hatte; die Phänomenologie führt uns vor die weitere, in diesem Zusammenhange hochbedeutende Tatsache, daß der Geschichtsphilosoph innerhalb der Religionsgeschichte den für das Ganze der Geschichte noch verworfenen Bauplan durchführt: das Christentum die historisch abschließende Verschmelzung der „natürlichen Religion" des alten Morgenlands und der „Kunstreligion" der Hellenen. Die absolute Religion ist also jetzt, da der geschichtliche Mensch, der Träger des „Geistes", in sein reifes Alter tritt, ihm schon bereitet, — es gilt nur die Hand auszustrecken.

Und das absolute Wissen? Sein Sommerkolleg 1806 schloß Hegel mit den Worten: „Dies, meine Herren, ist die spekulative Philosophie, soweit ich in der Ausbildung derselben gekommen. Betrachten Sie es als einen Anfang des Philosophierens, das Sie weiter fortführen. Wir stehen in einer wichtigen Zeitepoche, einer Gärung, wo der Geist einen Ruck getan, über seine vorige Gestalt hinausgekommen ist und eine neue gewinnt. Die ganze Masse der bisherigen Vorstellungen, Begriffe, die Bande der Welt, sind aufgelöst und fallen wie ein Traumbild in sich zusammen. Es bereitet sich ein neuer Hervorgang des Geistes. Die Philosophie hat vornehmlich seine Erscheinung zu begrüßen und ihn anzuerkennen, während andere, ihm unmächtig widerstehend, am Vergangenen kleben und die Meisten bewußtlos die Masse seines Erscheinens ausmachen.

Die Philosophie aber hat, ihn als das Ewige erkennend, ihm seine Ehre zu erzeigen."

So hochgeschwellt ist jetzt das Selbstbewußtsein des Denkers. Er steht Auge in Auge mit der Zeit. Mehr noch: er redet mit ihr und sie spricht zu ihm. Er ist wirklich bereit und fähig worden, in sie einzugehen: sie „zu sein". Er hat die Dantesche Mitte unsres Lebensweges überschritten. Die Stationen des Lebens wandeln sich ihm in Epochen der Welt. Der Strom des Denkens brach die Schranken seiner Ufer und tränkt die dürstenden Äcker der Zeit.

Anmerkungen zum ersten Band.

Ros. = ... Rosenkranz, Hegels Leben, 1844
Haym = ... Haym, Hegel und seine Zeit, 1857
Dilthey = . Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels (Berl. Ak.-Abhandl. 1905)
N. = ... Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. von Nohl
Ww. = ... Hegels Werke, hrsg. von G. Lasson
WW. = ... Hegels Werke, hrsg. von Michelet u. a.

Hegels Briefe werden, soweit sie gedruckt sind in „Briefe von und an Hegel", hrsg. von K. Hegel, 2 Bde. 1887, nach dem Datum zitiert.

Hegels Manuskripte im Besitze der Kgl. Bibliothek Berlin werden zitiert nach Bandzahl, Blattzahl und Blattseite, z. B. ms I 1a

Den Zitaten aus gedrucktem Material wird der Verweis auf die Manuskripte nur beigefügt, wo von der Lesart der Herausgeber abgegangen wird.

Verweise auf den Text der vorliegenden Arbeit: S.

Verweise auf die Anmerkungen: zu S.

Seite

Eltern: Klaiber, „Hölderlin, Hegel und Schelling" 65 f. Gymnasium: Paulsen, Geschichte der Erziehung (2. Aufl.) II, 153 f. Klaiber a. a. O. 70—83. Dokumente bei Ros. im Anhang und — vollständiger — bei G. Thaulow, Hegels Ansichten über Erziehung, III. 11

Erhalten sind..: 30. V. 85. Den Wielandschen Shakespeare besaß Hegel schon seit 1778 (Ros. 7). 22. bis 24. VIII., 27. VI., 1. VII., 1. III. 85. Über Zusammenhang von republikanischer Freiheit und Redekunst Pseudolonginos im letzten Kapitel; ob Hegel ihn schon damals (vgl. Tagebuch 1. I. 87) gelesen hatte, weiß ich nicht. . . . . 11—13

Derartige..: Ros. 445 (Taulow a. a. O. 30) 2. VII. 85 (Thaulow a. a. O. 33 ff.) 31. V. 87. (Thaulow a. a. O. 120 ff.) 16. und 23. VIII. 87 (Thaulow a. a. O. 125 f. u. 126) . . . . 13 f.

Sulzer: 9. u. 10. III. 87 (Thaulow a. a. O. 89 ff.). . . . . 14 f.

Griechische Kenntnisse: Ros. 11, 434. Klaiber a. a. O. 72, 81 15

Vorträge: 10. VIII. 87 und 7. VIII. 88 . . . . 15 f.

Von Montesquieu her: der Gedanke findet sich bei M. in der „Dissertation sur la politique des Romains dans la réligion" 16

„Negative" Anerkennung des Historischen vgl. G. Rexius, Hist. Zeitschrift 107, 500 ff. (vgl. zu S. 22—25). „Aedes Deo et Musis sacrae": Klaiber a. a. O. 159 17

Seite

Der Gymnasiast . . : Thaulow a. a. O. 129—146 (31. VII. und 29. IX. 88). Ros. 28, 32 f.; Klaiber a. a. O. 190 f. Genialisches Betragen: Ros. 28 ff. (bestätigt und ergänzt von Klaiber a. a. O. 204 u. 206). Dazu Brief 19. IV. 17: „nach 1½ Universitätsjahren, . . . in dieser Zeit sollte mein Vater auch nicht mit mir haben zufrieden sein können." Die Geschichte vom Freiheitsbaum vgl. „Aus Schellings Leben in Briefen" I, 31. Hier sei noch nachgetragen ein dort III, 251 mitgeteilter Stammbucheintrag Hegels von 1793:

Es lebe wer das Rechte tut
Und dann den deutschen Freiheitshut
Recht fest ins Auge drückt.

Berlin: Varnhagen, Blätter aus der preußischen Geschichte, 16. VII. 26. Phil. d. Gesch., hrsg. Brunstädt 552. Fortgang der Revolution: Ros. 34. Brief 24. XII. 94. Das Rousseauzitat aus contr. soc. III, 4 . . . . 17 ff.

Die Ideen . . : Litzmann, „Hölderlins Leben. In Briefen von und an ihn": 28. XI. 91. Klaiber a. a. O. 208, 11; Goethe an Schiller 23. VIII. 97. Ros. 40. Litzmann a. a. O.: 26. I. 95. An Schelling Januar 95 . . . 19 f.

Volksreligion und Christentum: Datierung N. 404. Literarische Einflüsse: Etwa auch noch das 24. Buch des Esprit des lois, das (N. 40) zitiert wird 20

Wir halten uns . . : N. 4, 5, 6, 17, 23, 26, 20, 37 f. . . . . 20—22

„Leben und Lehre": N. 26 (vgl. Mendelssohn, Jerusalem (1783) II, 95). „Geist des Volks, Religion, Grad der politischen Freiheit": N. 27. „Geschichte" ist eingeschaltet (ms VII, 37a). „Selbsttätigkeit": ms VII, 38a 22

Über den Volksgeist bei Hegel und in der historischen Schule hat sich ein klärender Streit abgespielt zwischen Brie (Der Volksgeist bei Hegel und in der historischen Schule, 1909) und Loening (Internationale Wochenschrift IV, Nr. 3 und 4). Loenings Ergebnisse stimmen im wesentlichen überein mit den auch von Landsberg (Gesch. d. deutschen Rechtswiss. III, 2, 213 ff.) gewonnenen; Landsberg hat die bei Loening vermutete Beziehung Savignys zu Schellings System von 1800 sichergestellt, indem er die im Programm des Kasseler Lyceum Fridericianum 1889/90 vergrabenen Reisebriefe Savignys von 1799 und 1800 ans Licht zog; die Anmerkungen zu dieser Veröffentlichung, die Herrn Professor Stoll zu verdanken ist, enthielten schon das Wesentliche zur Entscheidung des Brie-Loeningschen Streits. Neuerdings hat dann Kantorowicz (Hist. Ztschr. 108) auf die von Dilthey und von Eber (Straßburger Diss. 1909) schon früher besprochenen Hegelschen Äußerungen von 1793 mit wünschenswerter Schärfe hingewiesen.

Wenn allerdings Loening und Landsberg für die Vermittelung Schellingscher Gedanken an Savigny auch auf Schellings Vorlesungen von 1802 (als Buch 1803) über die Methode des akademischen Studiums weisen, so ist dazu zu bemerken, daß diese in der Staatsauffassung etwas Neues gegenüber dem System von 1800 geben; und dieses Neue ist, wie schon (22—25)

G. Mehlis (Heidelberger Diss. 1906) ausspricht, vermutlich bereits Folge Hegelscher Einwirkung auf Schelling; so daß, wenn wir mit Loening und Landsberg auch dem Buch von 1803 noch einen Anteil an der Förderung von Savignys Ideen zuschreiben wollen, nun Bries These nachträglich gegen Loening und Landsberg doch in gewissem Sinne wieder herzustellen wäre; Hegel hätte dann nämlich mittelbar durch den Schelling von 1803 hindurch auf die erste Bildung des Volksbegriffs Savignys gewirkt. Die Frage wird sich erst entscheiden lassen, wenn man weiß, wann und in welcher Form Savigny den weltbürgerlichen Gedanken, der ihn 1799 (vgl. Stoll a. a. O. 5) noch beherrschte, mit dem volkstümlichen vertauscht hat; Schellings System von 1800 war hierin, wie überhaupt in der ganzen Stellung des Staats innerhalb der Geschichtsphilosophie, noch wesentlich auf dem Standpunkt der Kantischen „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht"; erst die Vorlesungen von 1802 sind über diesen Standpunkt hinaus.

Daß nun Savigny von diesen neuen Schellingschen Äußerungen, als sie 1803 erschienen, Kenntnis genommen hätte, wäre durchaus nicht unwahrscheinlich. Es ist nämlich eine irrige Annahme, daß wir keine Zeugnisse für philosophische Interessen bei Savigny aus späterer Zeit besäßen. Im Jahre 1802 wendet er sich brieflich mit brennendem Eifer an den ihm von gemeinsamen Freunden angepriesenen Fries mit allgemeinmetaphysischen und rechtsphilosophischen Fragen und ist dann freilich durch Friesens Antwort sichtlich enttäuscht. Im ersten dieser Briefe nun (Henke, Fries 293 ff.), 3. II. 02, faßt er seine rechtsphilosophischen Wünsche so: „Die Scheidung des Rechts von der Moral scheint mir kaum so großer Anstalten zu bedürfen, als man bisher darauf gewandt hat; weit nötiger ist eine gründliche Darstellung des Verhältnisses zur Politik." Mußte ihn da nicht die 10. „Vorlesung" Schellings fesseln?

Noch sei hier bemerkt, daß das gegen Brie von Loening wie von Landsberg geltend gemachte Vorkommen des Ausdrucks „Staatsindividuen" bei Schelling 1800 nicht in ihrem Sinn zu verwerten ist. Im Zusammenhange hat der Ausdruck eine dem romantischen Begriff der Staatsindividualität stracks zuwiderlaufende Bedeutung: als Individuen sind die Staaten vergänglich, der Idealstaat ist für Schelling damals deswegen eben nicht Individuum, sondern Universalstaat; in der von Brie besonders hervorgehobenen Lehre von der „sittlichen Individualität" der Völker bleibt Hegel (vgl. S. 117) die Priorität gegenüber Schelling.

* * *

Die Darstellung im Text konnte die Ergänzungen und Berichtigungen, die Kantorowicz (Hist. Zeitschrift 108) zu Landsberg zu geben sucht, nur zum geringsten Teil berücksichtigen. Dankenswert scheint mir u. a. seine Ablehnung der von V. Ehrenberg aufgestellten Beziehung zwischen Savigny und Herder und der von Kunze aufgestellten zwischen Savigny und W. v. Humboldt. Dagegen halte ich seine wichtigste positive Aufstellung (323), die Beziehung zwischen Savigny und Montesquieu, für mißlungen. Die Abhängigkeit des Rechts vom Volksgeist wird nach Kantorowicz (296) im 19. Buch des

Seite

Esprit des lois sowohl als Forderung (Kap. 21 f.) wie als regelmäßige Tatsache (Kap. 23 ff.) in klaren Worten gelehrt und mit zahlreichen Beispielen belegt, desgleichen die Möglichkeit des umgekehrten Verhältnisses (Kap. 27). Die richtige Auffassung des 19. Buchs war dagegen schon kurz vorher durch E. v. Möller gegeben. Nach ihm wird von Montesquieu hier „nicht der Ursprung der Gesetze in den Volksgeist verlegt, sondern umgekehrt werden die Gesetze unter den konstituierenden Elementen aufgeführt, die den Volksgeist hervorrufen und ihn zuweilen fast allein bestimmen" (Mitt. d. Inst. f. österr. Geschichtsf. Bd. 30, S. 30, in „Entstehung des Dogmas von dem Ursprung des Rechts aus dem Volksgeist"). Es handelt sich nämlich für Montesquieu nie um das „Recht", sondern um das vom Gesetzgeber gegebene Gesetz (vgl. Landsberg, Art. „Savigny" in der A. D. B. 439). Ferner ist für Montesquieu überhaupt das Sichanschmiegen des Gesetzgebers an irgendwelche natürliche oder geschichtliche Bedingungen nur Zugeständnis oder Bequemlichkeit (vgl. G. Rexius, Hist. Zeitschrift 107; als Belege für die Richtigkeit der Rexiusschen These können die Zitate dienen, die Wahl, Hist. Zeitschrift 109, 135 f., aus Montesquieu gegen Rexius aufführt). Weiter aber stellen die für die „Abhängigkeit des Rechts vom Volksgeist" von Kantorowicz herangezogenen Kap. 21 und Kap. 23 ff. überhaupt keine Beziehung zwischen Recht und Volksgeist auf, sondern zwischen Gesetzen und Sitten. Moeurs und manières werden bei Montesquieu von esprit général, esprit de la nation, caractère de la nation streng unterschieden. Die Beziehung von Sitten und Gesetzen ist für Montesquieu eine Beziehung zwischen zwei „choses", die beide den Volksgeist bilden (vgl. XIX, 4). Eine Abhängigkeit der Gesetze vom Volksgeist wird bei Montesquieu nur in dem einen (von Kantorowicz angeführten) Satz des Kap. 5 ausgesprochen, der zu verstehen ist ganz im Sinne von G. Rexius, nämlich als eine Klugheitsregel für den Gesetzgeber; der Gedanke eines Hervorgehens der Gesetze oder des Gesetzgebers aus dem Volksgeist liegt auch hier ganz fern; wenn Kantorowicz und ihm folgend Wahl (a. a. O. 136) die Begründung dieses Satzes (car nous ne . . .) als Instanz gegen Rexius anführt, so sieht es fast aus, als ob er das „nous" auf den Gesetzgeber bezöge, statt auf die Gesetzerfüller; nur dann hätte der Einwand Grund (vgl. über die Stelle auch v. Möller a. a. O. 30). Dagegen wird die Abhängigkeit des Volkscharakters von den Gesetzen höchst ausführlich in dem Haupt- und Schlußkapitel des ganzen Buches aufgezeigt.

Auch Hild. Trescher (Hegel und Montesquieu, Leipz. Diss. 1918, auch in Schmollers Jahrbüchern) geht leider in dieser Frage den falschen Weg, wenigstens in ihren vorangeschickten Behauptungen. In der Durchführung wundert sie sich dann selber, daß jenes vorweg (nämlich eben nur von ihr, nicht von Montesquieu) behauptete „Sichauswirken" des esprit général in allen Lebensäußerungen „nirgends zur Darstellung kommt". Montesquieu raube dem Volksganzen die Seele. Gewiß! nur kann er ihm nicht rauben, was es bei ihm nie besessen hatte.

Es soll nun nicht bestritten werden, daß, obwohl gedanklich zwischen Montesquieus und Savignys Volksgeistbegriffen keine Verwandtschaft besteht, dennoch Anregung, selbst Einfluß möglich wäre; ideengeschichtlich (22—25)

verdanken oft fruchtbare Beziehungen ihr Zustandekommen einem Mißverständnis. Aber daß dies hier der Fall wäre, müßte, bevor man es behauptet, erst bewiesen werden. Solange wird es wohl bei der von Landsberg festgestellten Beziehung zu Schelling bleiben.

Was nun diese Beziehung angeht, so irrt Kantorowicz, wenn er die Worte über die „höhere Natur" bei Schelling 1801 und bei Savigny 1814 in Zusammenhang bringt, einen Zusammenhang, der ihm überdies selbst nicht recht geheuer ist (a. a. O. S. 314: „man sieht nicht recht, in welchem Sinn"). Die „höhere Natur" bei Schelling steht im Gegensatz zur Natur der Naturphilosophie und ist die nach dem allgemeinen Rechtszustand hinlaufende Geschichte, so wie er später (1804 in „Philosophie und Religion") durch den Staat in der höheren sittlichen Ordnung eine „zweite Natur" repräsentiert findet; bei Savigny dagegen ist „höhere Natur des Volkes" (das „höhere Volk") das Volk als eine Einheit über alle Zeiten seiner Geschichte hinweg im Gegensatz zum Volk der augenblicklichen Gegenwart. — Die Lehre von Freiheit und Notwendigkeit ist bei Savigny allerdings nicht genau die gleiche wie bei dem Schelling von 1800; aber weder sind bei Savigny bloße „Schlagworte" Schellings hängen geblieben noch haben Schellings Gedanken von 1800 „ihren tieferen Sinn eingebüßt" oder sind „aller Problematik bar" geworden. Sondern es liegt eine Umbildung der Schellingschen Gedanken vor, entsprechend der, die Schelling selbst schon 1802 vorgenommen hat. 1800 lehrte Schelling das unbewußte Werden nicht des Rechts, sondern des völkerrechtlichen Idealzustandes; und die Staaten sind ihm damals nicht die Träger dieser Entwicklung, sondern im Gegenteil das durch diese Entwicklung zu Vernichtende. Erst 1802 bringt Schelling Recht und Staat zusammen und behandelt die Staatsindividualität nun nicht mehr als Übergangserscheinung auf dem Weg zum weltbürgerlichen Endzustand der Geschichte . . . . 22—2

Montesquieu: Esprit des lois XIX, 4 23

Englische Einflüsse: Shaftesbury (vgl. Schlapp, Kants Lehre vom Genie 125 und allgemein Weiser, Sh. und das deutsche Geistesleben) 24

Vernunft ..: N. 20 f., 23, 28 25

Wer Hegels ..: N. 28 . . . . 25 f.

Humboldts Aufsätze: Dafür oder dagegen, daß Hegel die damals veröffentlichten Abschnitte gekannt hat, spricht nichts. „Einfluß" kann ich nicht finden. 26

Ehe wir davon ..: N. 71, 36, 38, 48, 61 f. Januar 1795. Herders „Ideen" IX, 4 u. 5 . . . . 27 f.

Wird so einerseits ..: N. 30—35, 41 f. (dazu 44 u. 360) . . . . 28 f.

Montesquieu vgl. N. 40, Esprit d. l. XXIV, 6. Rousseau: Contr. soc. IV, 8. Gibbon: XV, 4 gegen Ende. Mendelssohn: Jerusalem (1783) I, 28 (vgl. N. 44) . . . . 29 f.

Schelling an Hegel: 6. I. 95 (in „Schellings Leben. In Briefen von und an ihn"). Hegels Antwort: Januar 95. Schellings Erwiderung: a. a. O. 4. II. 95 (der Schluß aus dem Brief vom 21. VII. 95). Hegel: 16. IV. 95. „Götter der Erde": vgl. Mendelssohn, Jerusalem I, 12 über Hobbes. (30—3

Seite

Demut vor dem „Schicksal“: N. 10, 20, 22, 23, 29. „Selbst die Beine aufgehoben“: 30. VIII. 95. Hegel in Bern: An Schelling 16. IV. 95, an Hölderlin Herbst 1796; an Nanette Endel 2. VII. 97 (in Lassons „Beitr. z. Hegel-Forschung“). „Positivität der christlichen Religion“: N. 139 ff.; Datierung vgl. N. 214, 403 . . . . 30—32

Die Tübinger..: N. 156, 163 (auch 162), Anhang 5, 166. „Ein Interesse“: mit Nohl statt ms VIII, 105a „kein Interesse“ . . . . 32—34

Dieser für uns..: N. 173; 177, 181, 192 u. a.; 173 f.; 174 f.; 181—185 (vgl. 187 f.) . . . . 34—38

„Was anwendbar“: N. 166 (ms VIII, 109a); „kleinen“ hat die Handschrift; „ist“ vor „ungerecht“ mit Nohl 34

Mendelssohns „Jerusalem“: Auch hier I, 28 wird erklärt, daß der Staat Zwangsrecht besitzt, die Kirche nicht. — Wie weit Hegel unmittelbar beeinflußt ist von der kollegialistischen Richtung des Kirchenrechts, die auch hinter Mendelssohns Schrift steht und damals überhaupt (Landsberg, Gesch. der d. Rechtswiss. III, 1, 308) allgemein in Aufnahme gekommen war, wage ich nicht zu bestimmen. Ihr erster strenger Vertreter, Pfaff, hatte in Tübingen gelehrt.

Für das N. 175 ausgesprochene Verhältnis des Staats zu Moralität und Legalität vgl. etwa Mendelssohn S. 26 „der Staat begnügt sich allenfalls mit toten Handlungen“, freilich (25) erreicht er „auf diese Weise den Endzweck der Gesellschaft nur zur Hälfte“, denn „äußere Bewegungsgründe machen den, auf welchen sie auch wirken, nicht glücklich“ (was doch der „Endzweck der Gesellschaft“ ist). Zu Mend. I, 56 ff. N. 212. Zu N. 173 (Unerzwingbarkeit sittlicher Pflicht) Mend. I, 31 f. Im Verlauf der Abhandlung nimmt Hegel übrigens auch den Mendelssohnschen Hauptgedanken von der inneren Unmöglichkeit des Kirchenvertrags auf: N. 191 ff. (bes. 192, 195 u., 199 u., 204) 35

So ganz..: N. 188 f.; 198 f.; 202; 212; 205, 207; 213, 211. „Aufhebung einer Ungerechtigkeit“: N. 185 (ms VIII, 132a), das „also“ mit anderer Tinte wieder durchstrichen — wann, ist leider nicht festzustellen . . . . 36—38

Auswanderungsfreiheit: noch Uhland in seinem Gedicht auf das „gute alte Recht“:

„Das Recht, das jedem offen läßt
den Zug in alle Welt,
das uns allein durch Liebe fest
am Mutterboden hält.“ 37

Vertragstheorie usw.: N. 191. (Rousseau, Contrat soc. I, 1 „je l'ignore“) 37

Schelling: vgl. „das älteste Systemprogramm des dt. Idealismus“, hrsg. von Rosenzweig 39

Letzte Zeit des Berner Aufenthalts: N. 214 ff.; die Zeitbestimmung wird möglich durch Schriftvergleichung mit dem in Tübingen befindlichen „Eleusis“-Manuskript vom August 1796. Das in „Eleusis“ unter 8 Fällen dreimal auftretende „A“ erscheint in dem fraglichen Manuskript auf den (39 ff.)

Seite

ersten zwölf Blättern überhaupt nicht, dann im ganzen dreimal (Athen 177a, Auch 180b, Abneigung 186a), also erst verschwindend selten. . . 39 ff

Gibbon: N. Anh. 4; Hegel zitiert nach der Baseler Ausgabe von 1787. Die Skizzen der eigenen Gedanken sind ungeschieden eingefügt in die Notizen aus Gibbon 39

Der Gegenstand..: N. 220—225, 227 . . . . 39—4

Die Schilderung des politisch-gesellschaftlichen Zustandes im römischen Imperium entspricht Gibbons zweitem Kapitel und Montesquieus „considérations" ch. 14 (Le peuple romain qui n'avait plus de part au gouvernement, composé presque d'affranchis); ebenso in ch. 13. Die religiöse Seite der Sache fehlte jedoch dort. — „das Absolute, das selbständige Praktische": so ist ms VIII, 179b zu lesen, da Hegel, der wie gewöhnlich die substantivisch gebrauchten Adjektiva klein schreibt, das Komma zwischen „selbständige" und „praktische" selbst durchgestrichen hat 41

Messiashoffnung: wie auch Cato (N. 222) sich erst zu Platons Phädon wandte, „als das, was ihm bisher die höchste Ordnung der Dinge war, seine Welt, seine Republik zerstört war" (vgl. N. 362 Vorstufe dieser Fassung) . . . . 41 f

Athen und wir: N. 215; vgl. N. 217: „Ist denn Judäa der Teutonen Vaterland?" (dazu N. Anh. 2 zu Anfang) 42

„Leben und Eigentum": In diesen Zusammenhang nämlich gehört der Satz N. 71, auf den ich hier anspiele; vgl. N. 222, 229, 230 43

„An den Himmel verschleuderte" Schätze: N. 225. Hegel und die Horen: Subskribentenverzeichnis zum ersten Jahrgang; vgl. auch Brief 16. IV. 95 und N. 204 44

Schiller..: vgl. Walzel im XI. Band der Säkularausgabe LXI ff. Einzelübereinstimmung: besonders im 6. Brief . . . . 44 f.

Unwiederbringlichkeit des Griechentums: auch hierzu Schiller a. a. O., „gerne will ich .. eingestehen, daß .. die Gattung auf keine andere Art hätte Fortschritte machen können" 45

In dem..: N. 198 ff., 209 f. (vgl. 366), 199 (vgl. 194) . . . . 45 f.

N. 221—223 und N. Anhang 5. Schelling: s. zu S. 39 . . . . 46 f.

An Schelling 16. IV. 95 47

Der genaue Titel lautet: „Vertrauliche Briefe . . . Stadt Bern. Eine völlige Aufdeckung der ehemaligen Oligarchie des Standes Bern. Aus dem Französischen eines verstorbenen Schweizers übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Frankfurt am Main. In der Jägerschen Buchhandlung 1798." Die Entdeckung dieser Schrift verdankt man H. Falkenheim, der darüber in den preußischen Jahrbüchern 138, S. 193—210 berichtet 48

Bern und das Wadtland: Dierauer, Gesch. d. Schweizer Eidgenossenschaft IV. Constant: Ros. 62 . . . . 48 f.

Ich polemisiere hier gegen die Falkenheimsche Auffassung (a. a. O. 204 ff.). Auch bez. Carts scheint mir Falkenheim zu irren, wenn er als die theoretische Autorität, auf die dieser sich zu beziehen pflege, „nicht Rousseau, (50 f.

Seite

sondern Montesquieu" bezeichnet. Zwar wird Rousseau an keiner Stelle genannt; aber es genügt, den (von Hegel nicht übersetzten) 9. Brief oder auch nur die Schlußzeilen dieses Briefes zu lesen, um zu sehen, wie stark auch Rousseaus Geist über Carts Schrift waltet. Wieder ist da das Verhältnis so, daß die Lehre von der Volkssouveränität die Polemik Carts beherrscht, die Lehre von der Gewaltenteilung nur als Mittel der Polemik gebraucht wird. — Ich glaube übereinzustimmen mit Max Lenz, der (Gesch. d. Univ. Berlin II, 1, 189) in seinem kurzen Überblick über Hegels Leben den großen Wendepunkt in seiner politischen Entwicklung erst nach den beiden politischen Schriften von 1798 ansetzt . . . . 50 f.

Von den Vorstudien zur Übersetzung der Cartschen Schrift sind erhalten:

1. ms XIII, 57a—b: Exzerpt aus „L'état et les délices de la Suisse par plusieurs auteurs. Amsterdam 1730. Tome 1, ch. XIII. Sur le gouvernement des cantons". Der Abschnitt ist wie der ganze Band zusammengestellt aus einer abschätzigen Beurteilung der politischen Verhältnisse der Schweiz und einer dagegen gerichteten Apologie. Das Exzerpt beginnt bei „dans un" (S. 216) bis „défie" (S. 217), geht dann weiter auf S. 217 „presque" bis S. 218 „proposent"; dann S. 223 von „A l'égard" bis „lieux". Zu dem Wort „usage" bemerkt Hegel am Rand: „un abus, pas un droit"; zu diesem Absatz des Exzerptes überhaupt und ebenso noch einmal zu dem übernächsten Absatz schreibt er: „zu XIII"; diese Teile des Exzerpts sollten also bei der Anmerkung zum 11. Brief Verwendung finden, der im Cartschen Original der 13. Brief ist, also zu S. 194—198 der Übersetzung. Das Exzerpt gibt dann S. 228 von „celui" (mit Auslassung der Worte „ou" bis „soit") bis „inconnu" — eine Stelle, an die Hegel wohl mit gedacht haben mag bei dem Schlußsatz seiner Anmerkung Nr. 1 zum 5. Brief (S. 81 f.). Es folgt S. 252 „Les revenus" bis „sordide", wobei wie gesagt gleichfalls der Vermerk „zu XIII" am Rand steht; dann S. 239 „Le pourvoir" bis S. 240 „gouvernement"; endlich aus S. 241 abgeleitet die Worte „on ne peut pas dire que toutes les familles qui non part du gouvernement ne"; hier bricht das Exzerpt am Ende der Seite ab, das zweite Blatt des Bogens ist leer.

2. ms XIII, 59—60. Exzerpt aus „Système abrégé de jurisprudence criminelle accommodé aux loix et à la constitution du pays par Fr. Seigneux. Lausanne 1756." (Mir war nur die zweite Ausgabe von 1796 zugänglich, deren Seitenzahlen ich den von Hegel angegebenen beifüge.) Das Exzerpt bringt einen Satz aus dem Vorwort X (VIII) „des juges" bis (IX) „de la justice"; dann folgt „pag. 5 ff." (5) „la Suisse", mit Auslassungen, bis (12) „je pouvrais", dazu von Hegel beigeschrieben „zu IV. p. 90", welcher Stelle des Originals S. 54 der Übersetzung entspricht; die Hegelsche Anmerkung hierzu auf S. 58 ist aus der ersten Hälfte dieses Abschnitts des Exzerpts übersetzt. Auf die zweite Hälfte des Exzerptabschnitts bezieht sich die Beischrift „zu p. 184", das ist S. 131 der Übersetzung; der Anfang der Anmerkung Nr. 2 auf S. 138 ist aus diesem Teil des Exzerpts entnommen. — Den nächsten Abschnitt des Exzerpts bilden die Sätze (18) „Les seigneurs" bis „réservé", daran angeschlossen „p. 20" (52)

(16) „le Souverain" bis (17) „délégation". Auf diesen Abschnitt geht die Beischrift „zu VI, 140", das ist S. 91 der Übersetzung; er ist verwertet im Eingang der Anmerkung Nr. 1 auf S. 116. Es folgt der Absatz (18 f.) „Je dois" bis „Coutumier", der laut Vermerk zu „p. 180", d. i. S. 127 der Übersetzung, gehört; eine Anmerkung Hegels geht auf diesen Teil des Exzerpts nicht zurück. Den Schluß des Exzerpts bildet „p. 28" (23), „Fief et Justice" bis „sans Jurisdiction" und (24) die Bemerkung über „adjudication", beides ohne Beischrift und unverwertet.

5. ms XIII, 62a—b. Exzerpt aus „Du gouvernement de Berne. En Suisse 1793. chap. 4. des contributions publiques". Es enthält S. 17 „Les impôts" bis S. 18 „prospérité publique"; S. 18 „il n'en perçoit" bis 20 „Hollande". Die auf S. 18 ausgelassene Stelle handelt vom Salzpreis; sie war 1798 veraltet, da er seitdem (1794) erhöht war. An dieses Kapitel u. a. mag Hegel auch gedacht haben, als er die entrüstete Anmerkung S. 81 f. schrieb: „Daß man, wenn von der schlechten Staatsform des Kantons Bern die Rede war, gewöhnlich die Antwort erhielt, die Untertanen bezahlen aber fast gar keine Abgaben, und sie deswegen als glückselig und beneidenswert pries, beweist nur, für wieviel geringer es noch sehr allgemein gehalten wurde, gar keine staatsbürgerlichen Rechte zu genießen, als ein paar Taler jährlich weniger in der Tasche zu behalten." Auf das Exzerpt geht zurück Anmerkung 5 auf S. 82. 52

„der ex providentia . . .": Haym 67 . . . . 51 f.

Müller: „vertrauliche Briefe" 59. Meiners Schweizerreise ist wohl die Quelle für die S. 118 von Hegel erzählte Geschichte von der Kindsmörderin. Meiners als Bewunderer des Berner Staats II, 162 52

Anmerkungen Hegels: 194 ff., 83 f., 69 f., 118 f., 121, 82 . . . . 52 f.

Ein neuerer Forscher: Plenge, Marx und Hegel, 56; vgl. dagegen G. Lasson Ww. VI, S. IX. England: 81; vgl. Ros. 85. Monatsschrift: Posselts Europäische Annalen 1796, erstes Stück, S. 42 f.. 53

Spittler: Pahl, Denkwürdigkeiten 401 ff.; Strauß, ges. Schr. II, 168 ff. Spittlers Flugschrift abgedruckt in den Werken Bd. 14, 168 ff.; Stellungnahme gegen den Ausschuß schon 1794 (Gött. Gel. Anz. St. 70: Werke 14, 490) 55

Flugschriften des Winters 96/97: eine sehr bequeme Inhaltsübersicht gibt „Innbegriff von Wünschen, Winken und Vorschlägen . . . 1797". Wahlrecht in den Flugschriften: Spittlers Flugschrift verlangte wenigstens Erweiterung der passiven Wahlfähigkeit zum Ausschuß. Angriffe gegen den Ausschuß: „Etwas über die bisherigen landschaftlichen Ausschüsse" und „Freimütige Betrachtungen über die Organisation der landschaftlichen Ausschüsse", beide, anonym, von W. A. F. Danz. Danz hatte sich zwar 1792 als Professor die Ungnade Karl Eugens zugezogen, war aber 1796 Assessor, 1797 Regierungsrat am Hofgericht geworden 55

Republikanische Umtriebe: Dizinger, Denkwürdigkeiten (1833), S. 29; Pahl a. a. O. 123; Hist. Ztschr. 46, 407; Heigel, Deutsche Geschichte II, 310. List in Württ. Vierteljschr. f. Landesg. 1916, 322 ff. 56

Seite

Hegel: Ros. 90—94; Haym 65—68, 483 ff.; Ww. VII, 150—154; ms XIII, 64—66 . . . . 56 ff.

Unumwundener als andere Flugschriften: z. B. die beiden zu S. 55 erwähnten 58

Fox: Posselts Eur. Ann. 1797, 12. Stück, S. 278. Dies die einzige in Betracht kommende Stelle, die ich finde . . . . 59 f.

Periodizität: so scheint es nach dem ersten Satz, den Ros. 91 aus einem Briefe an Hegel anführt. Unklar bleibt mir der Satz des gleichen Briefes: „auch die Entlassung der Landstände, welche Sie ganz allgemein hingelegt haben, ist ebenso nichts weniger als willkürlich". Unklar ferner Rosenkranzens von Haym allerdings abgelehnte Bemerkung, Hegel schwanke zwischen den Grundsätzen der „Rousseauschen Politik . . . und zwischen der Platonischen eines idealen und realen Standes". Rosenkranz wird da vermutlich gedacht haben an die Heraushebung eines „vom Hofe unabhängigen Korps von aufgeklärten und rechtschaffenen Männern", dem das Wahlrecht zukomme, aus dem übrigen Volk 61

Realpolitik Frankreichs: Posselts Eur. Ann. 1798, Heft 6: S. 270, 300, 308 f.; z. T. schon Anfang des Jahres im Moniteur gedruckt 62

Für die Datierung der Frankfurter Handschriften konnten zunächst Nohls Ergebnisse (403, 405) übernommen werden. Nohl hatte als terminus a quo für die Handschriften zum Geist des Christentums auf graphologischem Wege den 14. XI. 97 und auf biographischem den August 1798 festgelegt, ferner als terminus ante quem Hegels Bekanntschaft mit Schleiermachers „Reden". Er hatte schließlich für die Abfassungszeit „zwei Möglichkeiten" offen gelassen; den Herbst und Winter 98/99 und den Sommer 99, etwa unter Fortfall der Zeit vom 19. II. bis 16. V. 99.

Eine genauere, sowohl absolute wie relative Datierung, auf der die im Text gegebene Darstellung der inneren Entwicklung Hegels in jener entscheidenden Epoche seiner Werdezeit beruht, wurde ermöglicht durch ms XIII 7—10, eine Einleitung zur „Reichsverfassung". Schon Dilthey (209) hatte für diese Blätter, die er als Ms VIII bezeichnet, Abfassung vor dem nachweislich in Jena geschriebenen Ms I vermutet. Tatsächlich liegt in ihnen nun der älteste erhaltene Rest der Manuskripte zur Kritik der Reichsverfassung vor. Handschriftlich ergibt sich zunächst als Zeitgrenze nach vorwärts ein Frankfurter Datum, nämlich der 2. XI. 1800 bzw. der 14. IX. 1800. Der Brief an Schelling vom 2. XI. zeigt schon durchgängig eine Schreibart des „sch", die unschwer von der älteren noch in ms XIII 7—10 herrschenden zu unterscheiden ist. Das Heraufkommen der neuen Form des „sch" läßt sich nun an den beiden datierten Handschriften von September 1800, in denen alte und neue Form nebeneinander stehen, zahlenmäßig verfolgen. Als Zeitgrenze nach rückwärts ergäbe sich für ms XIII 7—10 schon auf Grund der Nohlschen Handschriftskriterien der 14. XI. 97. Eine weitere Eingrenzung wurde nun möglich durch schärferes Untersuchen des Manuskripts. Schon für den oberflächlichen Blick zerfällt es in zwei Schichten: eine mit brauner Tinte auf die linke Hälfte der gebrochenen Blätter sauber geschriebene Grundfassung und zahlreiche (63 ff.)

mit schwarzer Tinte gekritzelte Zusätze und Veränderungen. Verfolgt man dies nun weiter, so lernt man bald an der Farbe der Striche unterscheiden zwischen solchen Korrekturen, die gleich während der ersten Niederschrift vorgenommen wurden, und solchen, die erst bei der späteren Umarbeitung geschehen sind. Hier fällt nun zunächst auf, daß nach der einleitenden Frage (ms XIII, 7a) dem ursprünglichen Satz „So haben sich manche deutsche Patrioten gefragt" später die Worte „zur Zeit des Rastatter Kongresses" zugefügt worden sind. Schon hier erwacht die Vermutung, daß der Verfasser mit diesem Zusatz zur Zeit der Umarbeitung, die also nach dem Rastatter Kongreß zu fallen scheint, auf die Zeit der ersten Niederschrift, wo jene patriotische Frage noch aktuell war, habe zurückweisen wollen. Diese Vermutung aber wird zur Gewißheit durch den unmittelbar folgenden in der Handschrift schwarz durchgestrichenen Satz: „die traurige Gewißheit, zu sehen, daß keine höheren Zwecke . . . betrieben wurden, hat sie" (nämlich die Patrioten) „mit Schmerzen erfüllt". Bei näherem Zusehen erkennt man nämlich, daß hier das „u" von „wurden" mit schwarzer Tinte in ein ursprüngliches „e" hineinkorrigiert ist, — daß also der Satz ursprünglich den Rastatter Kongreß in der Gegenwartsform behandelte. Ebenso ist ms XIII 7b von dem „durch die fortdauernden Friedensunterhandlungen geendigten" Krieg die Rede. Damit ist für den (braunen) Grundtext von ms XIII 7—10 und für das inhaltlich und nach Papier, Textbild und Handschrift zugehörige Blatt ms XIII, 5 als Zeitgrenze nach vorwärts gewonnen der März 1799. Eine ungefähre Grenze nach rückwärts ergab sich von selbst im Verlauf der weiteren Untersuchung. Es handelte sich jetzt zunächst darum, das neugewonnene Halbdatum möglicherweise für die genauere Datierung der Manuskripte zum „Geist des Christentums" fruchtbar zu machen. Zur Fortführung der von Nohl erfolgreich angewandten Methode der Buchstabenvergleichung erwies sich in den in Frage kommenden Manuskripten geeignet der Buchstabe „z". Nach seiner Form begannen sich die Manuskripte zu gliedern 1) in solche, die das „z" von 1797 bzw. Sommer 1798 noch unverändert und fast durchgängig zeigten, — fast durchgängig: denn ganz vereinzelt erscheint in dem Wort „zu" oder seinen Ableitungen schon eine neue Form —, 2) in solche, bei denen das neue „z" im Wort „zu" sehr häufig wird, 3) in solche, wo außer in „zu" vereinzelt auch schon in anderen Worten das neue „z" erscheint, 4) in solche, wo das neue „z" überwiegt. Das Stück ms XIII 7—10 nun stellt sich in dieser Ordnung zwischen Gruppe 3 und 4, ja das einzelne Blatt ms XIII 5 würde sogar schon zu 4 gehören. In die Gruppe 1 stellen sich das „Grundkonzept" (N. Anhang 12) und die Zusätze zur abschließenden Fassung des Teils über das Judentum (N. 243 bis 360), dessen Haupttext noch kein einziges neues „z" zeigt. In Gruppe 2 gehört eine erste Fassung des „Geist des Christentums" hinein. Gruppe 3 wird von einer ersten Schicht großer Zusätze gebildet. Gruppe 4 besteht aus einer zweiten großen Schicht von Zusätzen, durch die das Manuskript in die Gestalt gebracht wurde, in der es Nohl veröffentlicht hat. Die große Masse und der schwere Inhalt der sicher vor ms XIII 7—10 liegenden Manuskripte sowie die Nachricht, daß Hegel am 19. II. eine

Seite

andere Arbeit begann, drängen dazu, diesen Manuskripten soviel Zeit als möglich freizuhalten (vgl. N. 405), sodaß ms XIII 7—10 möglichst dicht an seine vordere Zeitgrenze heranzurücken wäre. Tut man das, so würden für die Gruppe 4 der Handschriften die Sommermonate 1799 bleiben. . 63 ff.

Hölderlin: Zinkernagel, Die Entwicklungsgeschichte von Hölderlins Hyperion. Schellings Systemprogramm: vgl. zu S. 39. „Bruder": vgl. den wichtigen Brief an Hegel vom 10. VII. 94. Verse: Ros. 78 . . . . 66—69

Entwurf zum Hyperion: gegen Zinkernagels Auffassung als Rahmenerzählung vgl. Joachimi-Deege in ihrer Ausgabe der Werke II, 23 ff.; Text ebenda 175 ff.; nur der Satz über „Homer" nach einer älteren Fassung (ebenda 204). Was das Verhältnis zu Fichte anlangt, so bleibt Hölderlin mit seinem begrifflichen Baustoff durchaus von ihm abhängig, auch indem er ihm inhaltlich widerspricht; er sucht ihn gewissermaßen mit seinen eigenen Waffen zu schlagen; die ganze Lehre von der Schranke, den zwei Trieben usw. ist fichtisch (vgl. Hölderlins Brief 13. IV. 95); aber die eigentümliche Betonung des sittlichen Werts der Passivität ist Fichte ganz fremd. Auf eine Formel gebracht: Hölderlin sucht hier mit den Begriffen der „Wissenschaftslehre" die Ethik der „Briefe über ästhetische Erziehung" gegen die der „Bestimmung des Gelehrten" geltend zu machen . . . . 67f.

Schicksalsdemut: vgl. N. 10, 20, 22 f., 29. Schiller: im 6. Brief. . . . 69

Vor Ende April 96: N. 210; das Datum N. 211 (ms VII, 162a), „29 Apr. 96", geht nämlich, wie Einsicht in die Handschrift lehrt, auf das folgende. N. 366. N. 367; zur Datierung N. 210; die Sätze sind aus der Bulle gegen Ekhart von 1329 70

„Eleusis": Ros. 78 ff. Die im Text gegebene, von der geläufigen abweichende Auffassung wurde seither aufs schönste bestätigt durch das inzwischen wieder ans Licht gekommene Manuskript: darin — es ist ein Konzept — ist der ganze Passus von „Der Sinn verliert sich" bis „vermählt es mit Gestalt", der noch bei Dilthey die Chronologie von Hegels innerer Entwicklung entscheidend bestimmt, — durchstrichen! Ist es übrigens zu kühn, für diese Dialektik von Pantheismus und Individualismus auf den kurz zuvor erschienenen achten der „Philosophischen Briefe" Schellings zu verweisen? Man vergleiche besonders den viertletzten Absatz „Anschauung überhaupt . . ." Juli 96: Ros. 482. Forster: N. 367. Mosaischer Staat: N. 370 f. (ms XI, 22a) 70

N. 371 (ms XI, 22b) . . . . 71 f.

Wir erwähnten . .: Brief vom Herbst 1796. Ros. 80. Hölderlin an Hegel 10. VII. 94. Ros. 80 ff.

Es wäre nicht unmöglich . . .: denn Menschendeutung und Selbstgefühl standen für Hegel in einem ganz nahen Zusammenhang. Das wird wunderhübsch illustriert durch folgende Anekdote (bei Köpke, Tieck II, 70 und Varnhagen, handschriftlich Kgl. Bibl. Berlin). Tieck las den „Othello". Am Schlusse machte Hegel einige Bemerkungen über den Charakter des Jago; er sah darin einen Beweis des unbefriedigten Gemüts des Dichters selbst. Darauf Tieck: „Professor, sind Sie des Teufels?" Was Hegel hier (73)

Seite

bei Shakespeare als selbstverständlich voraussetzt, trifft für seine eigene Charakterisierungsgabe allerdings zu; und das drollige Entsetzen des Künstlers hätte ihn schon etwas irre machen dürfen. Brief: 2. VII. 97 (Kgl. Bibl. Berlin; gedruckt von G. Lasson, Beitr. z. Hegelforschung H. 2) 73

Bei Wiederdurchsicht der Handschrift (ms XI, 23b): nämlich zeitlich vor den N. 373 f. gedruckten „Notizen zur letzten Fassung“; das „s“ in „sich“ ist s² (nach der Nohlschen Bezeichnung, N. 403). Hölderlin-Hyperion: vgl. zu 113 f. (das Zitat a. a. O. 178, 180). Kurz vor jenem Briefe: N. 376 (ms XI 5b); das von Nohl vor „die höchste Subjektivität“ gesetzte Komma fehlt in der Handschrift 74

Essener: N. 375 75

„Schicksal“: N. 377, vgl. zu S. 69; den Vorsehungsbegriff hatte Hegel einmal, vor 1795, eigens behandeln wollen (vgl. Hölderlin an Hegel 26. I. 95). Hölderlin: a. a. O. 180. Schelling: im 8. der Briefe über Dogmatismus und Kritizismus (veröffentlicht 1796) . . . . 75 f.

Bruchstück über die Liebe: N. 378 ff.; die Zitate durchweg aus der Grundfassung, ausgenommen „Furcht für das Eigene“, wo die Grundfassung nur „Furcht für das Sterbliche“ hat . . . . 76 f.

Kritisiert wird: Ros. 87 f. . . . . 78—8[illegible]

Herbst 98: vgl. zu 63 ff. Geist des Judentums: N. 243 . . . . [illegible]

Nomadische Voreltern: N. 252; die Stelle gehört zu den (etwas späteren) Zusätzen; aus der Grundfassung entspricht ihr aber N. 248 „Dem Schicksal . .“. „Odium generis humani“ ist „die Seele der jüdischen Nationalität“ (N. 257); ein frühes Vorkommen des Worts „Nationalität“ (vgl. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat (1908), 141 A. 3). „Freiheit der Bürger“: N. 255 (die Stelle gehört zu den etwas späteren Zusätzen). „Politische d. h. Freiheitsgesetze“: N. 255 (ms XI, 40b); so selbstverständlich ist ihm die Gleichung, daß er erst einfach „politische Gesetze“ hatte schreiben wollen! Republik: N. 258 81

Der schlechte Staat: ms XI, 23a (fehlt bei Nohl Anhang 8, V). Synoptiker: N. 289 82

N. Anhang 12 („Grundkonzept zum Geist des Christentums“). Vergebung der Sünden: N. 393 (ms XI, 59a; „daher“ ist bei Hegel durchstrichen). Schuld und Strafe: N. 392 (ms XI, 57b). Der Sünder mehr als ein Sünder: N. 288 (ms XI, 95b); so zuerst statt „. . . als eine existierende Sünde“; der Stelle entsprechen im Entwurf die Sätze N. 392 f. . . . 82 f.

Zur Datierung: Ob der Eingang des „Grundkonzepts“ dem Schluß vom „Geist des Judentums“ zugrunde liegt oder umgekehrt, wage ich auch auf Grund der Handschrift nicht zu entscheiden; und selbst wenn man hier Sicherheit gewönne, so wäre doch höchstens im zweiten Fall die Frage entschieden. In den allerfrühesten Teilen: N. 386 „Es mußte endlich . . .“ Essener: N. 386 83

Forderungen Jesu: N. 395, 398, 396 84

Seite

Leben Jesu: N. 386. Begriff des Schicksals: N. 283. Schicksal aus Leiden: N. 284 (ms XI, 91b). Schicksal Jesu: N. 305 (ms XI, 115a). Gesamtergebnis: N. 331 . . . . 84 f.

Hölderlin: a. a. O. III, 96. „Diese Beschränkung . . .": N. 324. In der älteren Fassung: N. 326 u. 331. „Auch das Reinste für sie unrein": N. 331 (ms XI, 117b) 86

Alles was früher . . .: N. 325, 327—329 (ms XI, 115b—116b, 146a—149a). Urskizze: N. 305. Kirche: N. 342. Begriff des Schicksals: N. 286 . . . 86 f.

Anfang 1799: zur Datierung vgl. zu S. 63 ff. Hegel in Mainz: Brief 25. V. 98, gedruckt bei Lasson, Beitr. z. Hegelforschung H. 2 88

Noch tagt. .: Ww. VII, 137 f., 3 ff. ms XIII, 7—10 . . . . 88—91

„vom Ganzen nichts litt": so ursprünglich ms XIII, 9 90

Fortsetzung: ms XIII, 5. Ww. VII, 141 f.. 91

ms XIII, 1—3. Ww. VII, 138—141. Die Darstellung im Text kann sich bei diesem sehr schwierigen Fragment nicht gleich eng wie sonst an Hegels Wortlaut anschließen . . . . 92—99

Auf mehr als ein Jahr hinaus: nämlich bis zum Herbst 1800; diese Grenze wird für ms XIII 1—3 gesetzt durch das „sch", das noch durchweg die alte, und das „z", das überwiegend die neue Form zeigt (vgl. zu S. 63 ff.). Will man die S. 98 f. behandelte Parallele trotz dem dort Gesagten als Abhängigkeit auffassen, so wäre der terminus a quo der März 1800. Verloren ist uns aus dieser Zeit ein vom 19. II. bis 15. V. 99 verfaßter Kommentar zu Steuarts Staatslehre (Ros. 86), vgl. darüber S. 148 ff. 92

Hyperion: a. a. O. II, 50 93

„Nie hat die Unschuld gelitten . . .": N. 284. Fatum das allein Berechtigte: noch 1801 verficht er bei seiner Habilitation die These: „principium scientiae moralis est reverentia fato habenda" (Ros. 159) . . . 94

Bewußtheit über das Schicksal: „Schicksal" und „Schranke" sind hier einerlei; dem „Bewußtsein der Schranken" steht gegenüber das „ohne Reflektion auf sein Schicksal" . . . . 94 f.

Hyperion: a. a. O. 55 f. „Nur in der Form ihres . . Daseins": das wichtige „nur" wird von Ros. (89) ausgestoßen 95

„Was bedeutete . . . auch Gewalt!": vgl. N. 284 „Leben im Kampf mit Leben, — welches sich widerspricht." Hölderlin . . . Fichte: vgl. zu S. 67 f.; damit hängt im vorliegenden Stück zusammen der auffällige Doppelsinn von „Bestimmtheit" — bald Charakter, bald Welt; bald Ich, bald Schranke —, auf dem die im Text gegebene Erklärung z. T. beruht. 96

Schelling: Syst. d. tr. Id. (1800), 404 98

September 1800: N. 345—351 (System: vgl. Nohl N. 345). Fichte: Bestimmung des Gelehrten. Hölderlin: a. a. O. I, 126; Brief vom 4. XII. 01; Werke hrsg. v. Hellingrath, V, 249, 185 99

An Schelling: 2. XI. 1800. „Entschluß": Michelet, Wahrheit aus meinem Leben, 87; die Vossische Zeitung vom 16. XI. 41, aus der Michelet das Epigramm zitiert, hat „Brich dann . . ."; Michelets Lesart scheint mir vorzuziehen. 100

Seite

ms II, 17b u. 18a (die Blätter sind nicht paginiert). „in das 27. Jahr“: das ursprüngliche „in“ ist dann in ein „um“ verwandelt! 101

Brief: 27. V. 1810. (Kgl. Bibliothek Berlin); der Satz „jeder Mensch . . .“ sollte zuerst anfangen: „ich bin“ — die persönliche Anknüpfung also noch stärker. Vgl. dazu noch die Erzählung Gablers (handschriftlich auf der Kgl. Bibl. Berlin), der Hegel 1805 von seinen „vergeblichen Bemühungen um eine tiefere Erkenntnis“ und seiner „Hypochondrie“ gesprochen hatte: „das letzte“, so erzählt Gabler, „nahm er sogleich geistig, phänomenologisch, und bemerkte, daß wohl jeder, in welchem etwas mehr stecke, einmal im Leben so eine Hypochondrie durchzumachen habe, in welcher er mit seiner bisherigen Welt und seiner unorganischen Natur zerfallen sei“. 102

Am Ausgang der Frankfurter Zeit: N. 350 (ms XI, 168a); „Glieder“ mit Nohl statt „Glied“ 103

Die Handschriften zur Kritik der Reichsverfassung sind im Bd. I und XIII des Nachlasses erhalten. Über das älteste Stück ms XIII 7—10 (Dilthey „Ms VIII“) ist schon S. 88 ff. und zu S. 63 ff. gehandelt. In die Zeit vom Wiederbeginn des Krieges bis zum Spätherbst 1800 fällt nur das S. 92 ff. besprochene Bruchstück einer neuen Einleitung, ms XIII 1—3. Die Wiederaufnahme der Arbeit wird dann bezeugt durch eine Reihe von Entwürfen und Exzerpten, die sämtlich den Schriftzügen zufolge in die Zeit nach September 1800 und vor August 1801 fallen, nämlich nach der Überarbeitung der „Positivität des Christentums“ (ms VIII, 78 ff.) vom 24. 9. 1800 — denn sie zeigen durchweg (wie schon der Brief vom 2. XI.) das neue „sch“ — und vor dem Brief vom 8. VIII. 01 an Gebr. Ramann (Kgl. Bibl. Berlin, gedruckt bei Lasson, Beitr. z. Hegelforschung H. 2), der eine neue Schreibweise des „s“ zeigt. In diese Gruppe gehören die Randumarbeitung von ms XIII 7—10 (von Diltheys „Ms VIII“), ferner ms XIII 6 und sämtliche von Dilthey bezeichneten Manuskripte außer „Ms I“ und „Ms II“. In „Ms III“ (ms I, 47—57) und „Ms VI“ (ms XIII, 55—56) findet sich sogar noch ganz vereinzelt die alte Schreibart des „sch“. Unter diesen Manuskripten enthält ms XIII 6 das zu S. 177 erwähnte Exzerpt aus Pütter. Pütters Werk wird auch zitiert ms I 52a und ms I 43b. Auf dem gleichen Blatt ms XIII 6a findet sich die Ww. VII, 149 gedruckte Skizze über das Beamtentum. Ms VI enthält auf 3 Seiten eine Studie zu dem Abschnitt über die Religionsverhältnisse und auf der vierten ein Bruchstück einer französischen Übersetzung des letzten Kapitels des Principe des Machiavell, das offenbar ms I 33a unten im Text eingefügt werden sollte. Ms IV (ms XIII, 61) bringt auf der Vorderseite ein Dispositionsbruchstück, auf der Rückseite ein Exzerpt über Gustav Adolf in Deutschland. Endlich gehören hierher von „Ms I“ die Blätter ms I 1—4.

Eine vierte Gruppe endlich bilden die beiden großen Handschriften ms I, 5—46 (Dilthey Ms I ohne die vier ersten Blätter) und ms XIII, 11—50 (Dilthey Ms II), ferner die Blätter ms XIII 51 bis 54. Die letztgenannten Blätter enthalten

51: aus dem in der Reichsdeputation abgegebenen Votum von Kurbrandenburg „17. IX. 02“ (in Wahrheit 14. IX.; „bei der beispiellosen (104 ff.

Seite

Lage" mit Auslassungen bis zu „concluso zu vereinigen"); Erlaß der Kais. Plenipot. 13. IX. 02; Votum Kurböhmen 14. IX. 02.

52: Kaiserliches Kommissionsdekret 5. IV.

53: eine französische Zeitungsnachricht — „Nouvelles de Paris 2. XI." (1802) — über Bonapartische Worte auf dem Schlachtfeld von Jvry; Sätze (französisch) aus der Parlamentsrede von Fox vom 23. XI. (02); eine „Botschaft der Regierung über den gegenwärtigen Zustand der italienischen Republik" (deutsch).

54: Kaiserliches Kommissionsdekret 7. IV. (01). Schreiben der Reichsstädte an S. Kais. Maj. 8. V. 1801. Schon aus den Daten geht hervor, daß Hegel im Spätherbst 1802 sich wohl noch irgendwie mit der geplanten Schrift beschäftigte; Dilthey (140) begründete seine Ansetzung von Ms I und Ms II auf „bis Frühjahr 1802" damit, daß schon im Sommer die Hegel bei Abfassung der Schrift noch unbekannten radikalen Änderungen der Reichsverfassung festgestanden hätten. Selbst wenn das richtig wäre (vgl. aber Heigel, Deutsche Gesch. Bd. II, 421 ff.), würde es zunächst nur den Termin für das ältere Manuskript, Ms I, bestimmen, da in Ms II solche Bezugnahmen fehlen, und ähnlich lautet auch das Ergebnis der Schriftuntersuchung. Von den Manuskripten der vorigen Gruppe unterscheiden sich die der vierten abermals durch das Auftreten einer neuen Form des „ſ", das weder in dem Brief von 1801 noch in dem vom 26. III. 1802 (Kgl. Bibl. Berlin, gedruckt Lasson a. a. O., H. 1), sondern zuerst in dem vom 2. VII. 1802 (Kgl. Bibl. Berlin, gedruckt Lasson a. a. O. H. 2) in dem Wort „denselben" erscheint. Jm Ms I ist es noch so vereinzelt, daß ich nicht wagen würde, den 26. III. als terminus a quo festzusetzen; Diltheys Ansetzung, „Herbst 1801 bis Frühjahr 1802", wird hier bestehen bleiben; auch durch die Erwähnung der „cisalpinischen" Republik (Ww. VII 121, ms I 38a) wird Diltheys terminus ad quem bestätigt, ja, wenn keine Nachlässigkeit Hegels vorliegt, sogar noch etwas zurückgeschoben. Dagegen ist das neue „ſ" im Ms II derart häufig, daß es hier allerdings kühn sein würde, Abfassung vor Sommer 1802 anzunehmen. Da Hegel im Sommer 1802 keine Vorlesungen hielt (Ros. 161; K. Fischers (Hegel I 62) Unglauben erscheint mir grundlos), so wäre für die Reinschrift — denn als eine solche stellt sich das (unvollendete) Manuskript äußerlich dar — neben den anderen umfangreichen Arbeiten dieses Sommers (vgl. zu S. 130) durchaus Zeit. Über das Verhältnis zwischen Ms I und Ms II sowie über den inhaltlichen terminus a quo für Ms I kann ich mich auf das von Dilthey 208 f. Gesagte beziehen.

Vielleicht hat Rosenkranz mehr von der Schrift besessen als wir; s. Ros. 237 „Endlich fragte er . . .", ferner „Die Kriegsführung . . .", 238 „Centralort . . . Mainz" . . . . 104 ff.

Der ältere Moser: vgl. sein „Teutschland und dessen Staatsverfassung" (1766) Kap. 27, § 1, 4, 15 105

Göttinger Schule: vgl. J. J. Moser, Neueste Geschichte der Teutschen Staatsrechtslehre, S. 37. **Staatsrechtliche Natur des Reichs**: Gierke, Althusius; Brie, Bundesstaat. Von der älteren Literatur erwähnt Hegel Conring und Hippolithus a Lapide, Ww. VII, 63, als seine Vorgänger (106)

Seite

in der Unterscheidung zwischen römischem Recht und Staatsrecht; aber sie machten diesen Unterschied „mehr zur Auflösung des Staats als zur Verbindung desselben." Pütter: Es ist ein dicht vollgeschriebenes Blatt Exzerpt daraus von Hegels Hand erhalten (ms XIII, 6a). Ms XIII 6b unten (die Zeilen über „Religionstrennung zwischen Fürst und Untertan") ist, obwohl ins Exzerpt eingereiht, doch eigene Reflexion Hegels. Von sonstiger neuerer Literatur zitiert Hegel ms I 29b J. v. Müllers „Darstellung des Fürstenbundes" und ms I 52a D. F. Haas, „Vorschläge, wie das Justizwesen am Kammergerichte ... zu verbessern sei... Wetzlar 1786—1788"; letzteres Werk scheint Hegel der Kritik des Reichsjustizwesens zugrunde gelegt zu haben (vgl. außer dem zitierten § 347 etwa noch § 346). Die göttliche Vorsehung: Pütter, „Historische Entwicklung" am Schluß. 106

Lehrbücher: Ansprüche: Häberlin (1794) § 14 (bes. S. 54); Leist (1805) § 14, Anm. 9. Stellung des Kaisers: Häberlin § 21 Schluß; Leist § 16a, II; Gönner (1804) § 99. Kriegsverfassung: Leist 249 ff. Schmalz § 439 ff. 106 f.

Flugschriften: Eine zusammenfassende Behandlung fehlt. Das Urteil über die Flugschrift von 1798 bei W. Lang a. a. O., H. 3, 100. Über die Form der Reichsverfassungsschrift wird ähnlich wie im Text geurteilt von Guglia (Euphorion I, 415) und von Bitterauf (Beilage zur Allg. Ztg. 1904, 498); über das Maß der politischen Einsicht ähnlich Treitschke, Deutsche Gesch. I (1904), 194, der übrigens in der Auffassung von Haym abhängt, und abweichend Bitterauf a. a. O. 107

ms I, 47—48; Ww. VII, 17—24. Datierung vgl. zu S. 104 ff.; ich folge der ältesten Schicht der (stark überarbeiteten) Handschrift . . . . 108 f.

Fast gleichzeitig: vgl. S. 115—117 109

Die Überlieferung stellt uns für diese zweite Ideengruppe nicht gleich günstig wie für die erste. Der fehlende Schluß der frühen Fassung, der wir soeben folgten, muß aus der über ein Jahr späteren Endfassung ergänzt werden. Die enge Abhängigkeit der letzten Ausführung von dem erhaltenen Teile des Entwurfs legt nahe, daß wir auch für den Inhalt des verlorenen Teils uns auf diese spätere Ausführung beziehen dürfen; um so mehr, als die betreffenden Gedanken bei Hegel um die Zeit des Entwurfs nachweisbar sind:

1. in dem gleichzeitigen Passus ms I 51a, Ww. VII 144: der Schluß des zweiten Absatzes: „Diese Sorge .."; statt „schädlich" hieß es erst „tyrannisch", statt „erscheint" „ist"!

2. in dem Juli 1801 gedruckten Aufsatz „über die Differenz" (WW. I): vgl. S. 110 f. . . . . 110 ff.

Ww. VII, 26; WW. I, 233 ff. . . . . 110 f.

Die Staatsgewalt..: Ww. VII, 29 (ms XIII, 24a, statt „gewähren zu lassen" erst: „zu achten"), 27 f. (Preußen: 31), 70. Humboldt: vgl. zu S. 26 111

Selbstverwaltung: Ww. VII, 26—32. Humboldt: Denkschrift 5. II. 1819 112 f.

Friedrich d. Große: Ww. VII, 115. Vorrede zur Geschichte des ersten schlesischen Kriegs. Spinoza: Ros. 48. Hobbes: Ros. 159 (zur These IX). Constant: Ros. 62; der bei Rosenkranz (62, 532) gedruckte französische Aufsatz über (113)

Seite

die Veränderung im Kriegswesen beim Übergang von Monarchie zu Republik dürfte eher ein Exzerpt als eine eigene Arbeit sein. Ihn bei Constant nachzuweisen, ist mir ebensowenig gelungen wie Rosenkranz. Ganz verfehlt ist es, wenn Mayer-Moreau (Hegels Sozialphilosophie, 74—76) bei der Ansicht von der Sonderart des modernen Staats gegenüber dem antiken den Einfluß Constants (1814) behauptet; er läßt es denn auch an jedem Nachweis fehlen, daß dieser Gedanke bei Constant früher auftrete als bei Hegel; obwohl er für 1801/02 wenigstens — die anderen Zeugnisse sind seiner Aufmerksamkeit entgangen — das Vorkommen des Gedankens bei Hegel betont (a. a. O. 41 ff.). In der späteren Fassung: Ww. VII, 71. 113

Selbstverwaltung: Esprit des lois VIII, 6; der Glaube, sie sei billig, ist auch sonst damals häufig (vgl. Lehmann, Stein II, 69). Ohne ausschließlichen Hinblick auf England: vgl. Ww. VII, 27 f. über Armenpflege. Vgl. aber S. 123. Germanische Wälder: Ww. VII, 93. (Montesquieu XI, 6) 114

Fichte hatte..: WW. I, 231 f.; „Unbestimmtheit (das hieße: Freiheit)", mit dem Herausgeber Michelet. WW. I, 232; zur Interpretation vgl. WW. I, 258 „Freiheit ist Charakter des Absoluten, wenn es gesetzt wird als ein Inneres . . . also in Entgegensetzung mit seinem Sein . . . betrachtet wird, demnach mit der Möglichkeit, es zu verlassen und in eine andere Erscheinung überzugehen." Zur Heranziehung der zweiten Frankfurter Reichsschrift-einleitung bietet diese Hegelsche Schrift überhaupt vielfachen Anlaß. Schelling: System (1800) 437; vgl. zu S. 22—25. WW. I, 233. „Organisation", ausdrücklich entgegengesetzt der „Maschine". „Geheiligter Genuß": Hegels altes, ihm mit vielen Zeitgenossen gemeinsames Interesse für Nationalfeste. „Selbstgestaltung zu einem Volk": WW. I, 236. Fiat justitia: WW. I, 236 f. . . . . 115—117

Einleitung: Ww. VII, 7—16; Datierung vgl. zu S. 104 ff. 117

„Die neueren Staatsrechtslehrer": vgl. hierzu J. J. Moser, „Teutschland und dessen Staatsverfassung" (1766), S. 550. Hegel mag insbesondere vielleicht von Majer beeindruckt sein, der in „Teutsche Staatskonstitution" (1800), S. 57 f. schreibt: „Mittlerweile gewannen aber die Quellen der teutschen Geschichte eine immer größere Publizität. Man ward allmählich müde des Streits über der so problematischen teutschen Staatskonstitution, und die Staatsmänner beruhigten sich zuletzt damit, daß die Praxis diesen Punkt um so mehr ganz dahingestellt sein lassen könne, als er für eine bloße Schulfrage anzusehen sei. Dagegen kam das teutsche Geschichtsstudium immer mehr empor." Auf Majer mag auch gehen, was Hegel (Ww. VII, 15) über die bei den Staatsrechtslehrern beliebte Bezeichnung des Kaisers als „Reichsoberhaupt" sagt. Deutscher Charakter: Majer hat in Tübingen mehrmals über die Germania des Tacitus gelesen; die Ansichten über den altgermanischen Freiheitssinn sind Gemeinbesitz der Zeit. Leiden-Beschränktwerden: die Korrektur ms XIII, 8a. Urbarium von den verschiedensten Privatrechten: so ursprünglich ms I, 2a; zum Gedanken vgl. Majer a. a. O. S. 51: „Die romanisierenden (118)

Seite

Publizisten . . . brachten Grundsätze aus dem römischen Privatrecht im Staatsverhältnisse oft auf eine gar unschickliche Weise in Anwendung." Am Ende dieser Erörterungen: Das Blatt ms I, 4b schließt (vgl. Ww. VII, 16) mit den Worten „ . . . genannt werden kann. Wir", woran ms I, 47a anknüpft mit den (zugefügten) Worten „gehen die verschiedenen Hauptgewalten durch, die sich in einem Staate vorfinden müssen" . . 118

Richelieu: Ww. VII, 107 f.; vgl. dazu J. v. Müllers Darstellung des Fürstenbundes Buch II, Kap. 13 119

Italien: Ww. VII, 109—116. 119

„Man kann wahrnehmen": ursprünglich „man fühlt" (ms I, 33b). Machiavelli: vgl. neuerdings Elkan, Entdeckung Machiavells in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts (H. Z. 119, 427 ff.) 120

Deutschland teilt..: Ww. VII, 115—131, 31 . . . . 121 f

Das protestantische Interesse: das im Siebenjährigen Krieg wenigstens „in der Volksmeinung noch zum Vorschein kam und seine Wirkung nicht verfehlte" — meint der Schwabe (Ww. VII, 124). J. v. Müller: vgl. zu S. 106 121

Wie aber..: Ww. VII, 132—135. . . . . 122 f

An diese..: Ww. VII, 135 f. „Begriff und Einsicht": nach Mollat. Ein deutscher Machiavell: Ros. 236, 245 . . . . 123 f

Wenige Jahre später: vgl. Ros. 195. Haym: 209 124

In den älteren Besprechungen der Schrift: auch bei Treitschke, Deutsche Gesch. (I, 194) nicht. Dilthey: 150 f.; Mayer-Moreau a. a. O. 45. Erwähnungen Napoleons: Ww. VII, 110, 121. Französische und österreichische Politik: Ww. VII, 122 f. Österreich „eine Macht, deren Politik und Großmut zugleich ihr" — der kleinen Stände — „Bestehen zu beschützen fähig und geneigt ist." Die allgemeine Stimme freilich sprach Bonaparte damals gleichfalls jene „Großmut" zu; vgl. Holzhausen, Literatur- und Stimmungsbilder (Beilage zur Allg. Ztg. 1898), und derselbe, Der erste Konsul Bonaparte und seine deutschen Besucher; Heigel, Deutsche Gesch. II, 399 f.; (Dalberg) Bestimmung der Entschädigungsmittel für die Erbfürsten (1802), 40: „Und der außerordentliche Mann, dessen Verdienst als Hersteller noch größer als Sieger ist, der das unmöglich Scheinende möglich macht, der auf Trümmern und Greueln der Anarchie in Frankreich Ordnung gründete, der seinen Zeitgenossen den Frieden gab, dieser außerordentliche Mann hat Seelengröße genug, um sich über die Klasse der Wohltäter einzelner Nationen emporzuschwingen, um Wohltäter der Menschheit zu werden, um weit umher Verfassungen, Ruhe, Frieden und Eintracht zu stützen." 125

Erzherzog Karl: Groß-Hoffinger, Erzherzog Karl 257; Österreichische Rundschau XXXI, 427. Dalberg: Krämer, Dalberg 28 ff.; Beaulieu-Marconay, Dalberg I, 234. Reichstag: Heigel a. a. O. II, 429. Aus Dalbergs zu S. 125 zitierter Flugschrift (39) unmittelbar vor der Anhimmelung (126)

Seite

Napoleons: „hoffen darf der redliche Deutsche, daß . . . Deutschlands Held und Retter Karl auch sein Erhalter sein werde." „Eroberer": ms I, 46b. „Tyrannei" 1805: ms V, 113a 126

Stimmführer eines späteren Geschlechts: Haym 75 ff. 127

Ein Opfer..: Ww. VII, 3—7 (ms XIII, 11a—15a) . . . . 127—129

Privatleute: Ww. VII, 5; Zeile 18 (ms XIII, 13a) sollte es nach „als" erst weiter gehen: „Privatleute . . .". „Noch" nicht . . . zu fassen gewußt „oder vielmehr"; so ursprünglich ms XIII, 15a. „Aussprechen dessen was ist": Lassalle („Was nun?"), der dafür allerdings Fichte zitiert . 129

„System der Sittlichkeit"; ms X, 1—88. Ww. VII, 419—503. Die Handschrift stellt sich dar als Fortsetzung einer anderen längeren, von Ehrenberg und Link herausgegebenen, die eine Logik, Metaphysik und den größeren Teil einer Naturphilosophie enthält (ms IX). Innerlich allerdings ist sie keine Fortsetzung. Schon Haym (170 ff.) hat zutreffend ausgeführt, daß zwischen der größeren und kleineren Handschrift ein auffälliger Abstand der wissenschaftlichen Behandlungsart liegt; die kleinere, die uns beschäftigt, arbeitet durchaus mit den philosophischen Begriffen, die eben seit kurzem Schelling seinen Vorlesungen (seit Sommer 1801) und Schriften (in der „Darstellung meines Systems der Philosophie" Ende 1801) zugrunde legte. Einen zeitlichen Abstand, wie ihn Haym annahm, braucht man deswegen doch nicht zwischen den beiden Handschriften zu vermuten. Ein bewußtes Sichhineinwühlen in fremde Gedankengänge ist bei Hegel nichts Ungewöhnliches; so hatte er einst in dem Berner Leben Jesu die Sprache und Gedankenwelt Kants sich bis zur völligen Selbstentäußerung zu eigen gemacht. Hier handelt es sich Schelling gegenüber noch dazu um Gedanken, die dieser im engsten Zusammensein mit Hegel ausgebildet hatte, ja nach dessen späterer Aussage sogar von ihm, dem Kenner Platons, angeregt. Auch kann es als höchst wahrscheinlich gelten (vgl. die Artikel — von J. E. Erdmann und von Jodl — in der A. D. B.), daß Schelling überhaupt zu diesem ersten wahrhaft selbständigen Schritt seines bis dahin noch immer an Fichte angelehnten Philosophierens („seit ich das Licht der Philosophie erblickte" schreibt er 1805 über diesen Zeitpunkt) eben durch Hegels Schrift vom Juli 1801 vorwärtsgetrieben war, in welcher Hegel den Gegensatz zwischen Fichte und Schelling viel tiefer faßte, als ihn Schelling selbst bisher zum Ausdruck gebracht hatte; Hegel interpretierte damals, ganz ähnlich wie Schelling einst 1795 dem Fichteschen System gegenüber, die Philosophie des Freundes kühn in der Richtung, die dieser erst noch einschlagen sollte. Daß Hegel nun Logik, Metaphysik, Naturphilosophie damals nach Inhalt und Form Schelling gegenüber selbständig ausbildete, während seine Ethik zwar nicht dem Inhalt, wohl aber der Form, insbesondere der Sprache nach durchaus von Schelling abhängig war, das dürfte seinen eigenen Grund haben. Der Logiker und Metaphysiker wie der Naturphilosoph trat in eine lebendige philosophische Bewegung ein; er konnte, ja er mußte fast, um verstanden zu werden, die sprachlichen Werkzeuge gebrauchen, die Kant, mehr noch Fichte, geschmiedet und Schelling von beiden überkommen hatte. So umschwirren (130 ff.)

uns denn hier bei Hegel die wohlbekannten Kunstworte Fichtes, nur hin und wieder untermengt mit eigentümlich Hegelschen Prägungen. Anders in der Philosophie des Sittlichen. Hier mußte sich Hegel durchaus als ein Beginner fühlen; was Schelling vor der Wiederbegegnung mit ihm auf diesem Gebiet hervorgebracht hatte, war, soweit es nicht bei den Grundfragen stehen blieb, ohne Selbständigkeit und Breite gewesen; Fichte der Ethiker aber erschien Hegel vom Boden der eigenen Erkenntnis in so unendlicher Ferne, daß er auch eine scheinbar nur äußerliche Anknüpfung verschmähen mußte. Und überdies war Hegel weit entfernt, die Sprache als etwas rein Äußeres aufzufassen. Wie er als erster die sprachphilosophischen Neigungen des verflossenen Jahrhunderts in die neue philosophische Bewegung einführte, so hat er eben damals auch selber höchst bewußt und schwer gerungen, die Philosophie „deutsch reden zu lehren"; so bezeugt er es selbst in einem Brief an den Homerverdeutscher Voß. Da nun also hier in seinem eigensten Gebiet, das er eben jetzt zu erschließen sich bereitete, die Anknüpfung an die gegebene Sprache nicht in Betracht kam, weil eben der Anschluß an die gegebene Philosophie ihm hier unmöglich war, so sah er sich auf neue Sprachmittel angewiesen. Und da lag es ihm nicht so fern, zu der neuesten Sprache Schellings zu greifen, die von allen Erinnerungen an eine fremdartige ethische Lehre, welche der Fichteschen Sprache unvermeidlich anklebten, frei war. Doch hat dies alles nur den Wert einer Vermutung.

Zeitlich ist das Manuskript nach rückwärts durch die Schreibung des „ſ" festgelegt; das „ſ", dessen erstes datiertes Vorkommen den kurzen Brief vom 2. VII. 02 wichtig macht, ist darin sehr häufig (vgl. zu S. 104 ff.); so kommt keine frühere Niederschriftszeit in Frage als der Sommer 1802. Seit Haym hat man es mit der Naturrechtsvorlesung des Winters 02 auf 03 in Zusammenhang gebracht. Gegen K. Fischer (Hegel I, 278), der Haym hier nicht folgen zu dürfen glaubte, vgl. Eber a. a. O. 67, 127. Um die Sache sicherzustellen, war es nötig, das zeitliche Verhältnis des Manuskripts zu dem im Winter erschienenen Aufsatz „Über die Behandlungsarten des Naturrechts" zu finden. Nur wenn das Manuskript älter ist als der Aufsatz (womit zugleich der terminus ad quem gegeben wäre), darf es mit Sicherheit als eine Vorstudie zur Wintervorlesung angesprochen werden. Und dies ist nun allerdings fast gewiß. Der Aufsatz enthält nämlich eine Skizze des ethischen Systems, die mit dem in der Handschrift gegebenen nicht übereinstimmt (vgl. S. 162 ff.). Nun sind spätere Systementwürfe aus Jenaer Zeit erhalten, von denen der zeitlich nächste, (wie im folgenden Abschnitt begründet werden wird) nicht vor Ende 1803 niedergeschriebene, nicht an die Systematik der Handschrift anknüpft, vielmehr die systematischen Andeutungen des Aufsatzes ausgeführt hat (vgl. S. 176 ff.). Anderseits läßt die Systematik der Handschrift, im Gegensatz zu der des Aufsatzes, noch deutliche Beziehungen zu Hegels Frankfurter ethischer Metaphysik erkennen (vgl. S. 163). Es darf also für so gut wie sicher gelten, daß die Handschrift älter ist als der 1802/03 gedruckte Aufsatz. Was übrigens Haym (180) und Eber (a. a. O. 119) schon vermutet haben 130

Seite

Die Darstellung..: Ww. VII, 421—450. Der Gedanke der Wirtschaftsstufen weist ebenso sehr auf den von Hegel eigens durchgearbeiteten Steuart (vgl. Roscher, Gesch. d. Nationalökonomik 592) wie auf Platon, dem Eber (a. a. O. 81) die ganze Verantwortung zuschiebt . . . . 131 f.

Einzelheit..: Ww. VII, 451—464. Hegels Sinn entsprechend: vgl. Ww. VII, 464. „ein absolutes Volk": Ww. VII, 419; „absolutes" ist zugefügt (ms X, 1b) . . . . 132 f.

„Volk" und „Nation": Eine Nation kann als Nation bestehen und gleichzeitig als Volk zugrunde gehen: „Deutsche als Volk verschwunden — waren nur Nation" (aus einem undatierbaren Randzusatz zu einem Manuskript von Ende 1805, ms V 113a); „wenn Deutschland als .. Staat ... und die deutsche Nation als Volk vollends ... zugrunde geht", Ww. VII, 14. Und sie kann, wie die Germanen des Tacitus, ein Volk ausmachen, ohne ein Staat zu sein (Ww. VII, 7 f.), d. h. also politisch organisiert sein, aber nicht in Einen Staat. Bezeichnend ist ferner, daß Hegel πόλις bei Aristoteles mit „Volk" übersetzt (vgl. zu S. 167). Das verbindende Zwischenglied dürfte da Ciceros „populus" sein; in den Fragmenten seines Buchs vom Staat hatte schon der Gymnasiast gelesen. „Nationalität" (vgl. zu S. 81) wird Ww. VII, 148 („in andern Ländern hat über die ... Zerrüttung" — nämlich die Glaubensspaltung — „die Nationalität, der Staat gesiegt"), also 1800 auf 1801, unmittelbar ohne Bindewort mit „Staat" zusammengestellt, — in welchem Sinn, ist nicht zu entscheiden 133

Das Volk..: Ww. VII, 466—470. Aristoteles: πλῆθος οὐ τὸ τυχόν. Cicero: non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus . . . . 133 f.

Was für..: Ww. VII, 473—475 . . . . 134 f.

Erster Stand: Ww. VII, 469—472, 475—477 . . . . 135 f.

Zweiter Stand: Ww. VII, 472 f., 477—480. Nicht innerer Lebensgehalt..: dies der Sinn des Satzes „Da die Einheit ..." (Ww. VII, 477). . . . 136 f.

Dritter Stand: Ww. VII, 473, 480. Bauer und Recht: der dritte Stand ist (Ww. VII, 500) im bürgerlichen Recht „im ersten" (vgl. zu S. 154) 137

Wir lernten..: Ww. VII, 467 f., 480 ff., 488 f. Der ursprüngliche Dispositionsplan noch zu erkennen Ww. VII, 467: „zuerst die Ruhe derselben oder die Staatsverfassung, alsdann ihre Bewegung oder die Regierung".

Zu dem über Pütter und Majer (vgl. zu S. 118) Gesagten vgl. Landsberg, Gesch. d. deutschen Rechtswissenschaft 3, 1, S. 340 u. 454 (dazu etwa Majer, Teutsche Staatskonstitution (1800), S. 16: „durch die Regentenperson erhält der Staat Leben und Tätigkeit"). . . . . 140 f.

Die „absolute Regierung"..: Ww. VII, 482—488 . . . . 141 ff.

Haym: 166 f. Wenn überhaupt irgendwo: vgl. über die Frage Zeller (4. Aufl.) 2, 1, 901, Anm. 5. Hegel selbst hat übrigens bei Platon keine Trennung angenommen (Gesch. d. Philos.[2] II, 247 und schon 1802/03 Ww. VII, 380). Daß Hegel den im Text ausgeführten Unterschied der platonischen „Philosophen" und seiner „Greise" auch selbst als einen (142)

Seite

charakteristischen Unterschied antiken und modernen Staatswesens angesehen hat, zeigen Gesch. d. Philos. II, 169—171, die möglicherweise z. T. auf ein Jenaer Heft zurückgehen 142

„vorausgesetzten": Ww. VII, 486: „die absolute Regierung ist allein dadurch nicht formell, daß sie den Unterschied der Stände voraussetzt" . . 143

pouvoir constituant: E. Zweig, Lehre vom p. c.; Hegel: Ww. VII, 67; vgl. auch Ww. VII, 366 . . . . 143 f

Wie der..: Ww. VII, 502 f. . . . . 145 f

nach seinen eigenen Worten: Ww. VII, 359 146

Allgemeine Regierung: Ww. VII, 488 ff.; dazu Ww. VII, 497. Kant: Rechtslehre § 45 . . . . 147 f

Steuartkommentar: Ros. 86 „Mit edlem Pathos . . . bekämpfte Hegel das Tote desselben (des Merkantilsystems), indem er inmitten der Konkurrenz und im Mechanismus der Arbeit wie des Verkehrs das Gemüt des Menschen zu retten strebte." Damit ist zu kombinieren, was wir über die Rolle wissen, die der Begriff „Leben" damals in Hegels Denken spielte. Smith in Deutschland: Roscher, Gesch. d. Nationalökonomik 598 ff. . 148

Physiokraten: Ist Hegel von ihren Gedanken berührt worden? Zeitgeschichtlich wäre es zu erwarten (Roscher a. a. O.). In Bern hat er (Ros. 60) Rayn als Geschichtswerk gelesen. Das vorliegende Manuskript lehnt die „einzige Auflage" ausdrücklich ab und zeigt auch sonst keine spezifisch physiokratischen Züge, ausgenommen etwa eine Reminiszenz, die zu S. 152 angemerkt werden wird. Hegel und Smith: Daß Hegel von Smith unmittelbar und nicht etwa nur von dem Sartoriusschen Handbuch (vgl. Roscher a. a. O. 615) ausging, scheint mir hervorzugehen aus der Lehre von den Staatsbedürfnissen, die Sartorius in von Smith abweichender Reihenfolge bringt 149

Hegel hatte..: Ww. VII, 492—494. „Bedürfnis": Roscher a. a. O. 928. Physical necessary: Steuart, vgl. Feilbogen, „Steuart und Smith" (Ztschr. f. d. ges. Staatsw. 45, 236). Hier ist auch zu erwähnen der Minimallohnantrag Whitbreads im Unterhaus 1795 und das Armengesetz, das Pitt 1796 einbrachte; daß diese Verhandlungen Hegels Interesse stark erregten, berichtet Ros. 85. „Wirtschaft" und „Regiment" usw.: Steuart in der Introduktion zu Buch 1 . . . . 148—1

Erfüllt..: Ww. VII, 495—497. Steuart: Buch II, Kap. 26. Leiturgie: dieser Seitenblick ist, als die einzige ausdrückliche Erwähnung altgriechischer Verhältnisse eine Hauptstütze der These, daß das System der Sittlichkeit „eine . . . Beschreibung des privaten, öffentlichen, des sozialen, des künstlerischen und des religiösen Lebens der Griechen" (Haym 160) sei. Solchem Beweisgrund gegenüber dürfte ein Hinweis auf die Erwähnung des „Schießgewehrs" (Ww. VII, 47) ein gleichwertiges Gegenargument sein . . . . 150 f.

Friendly societies: Brentano, Arbeitergilden I, 100, 105 f Eden, State of the Poor 1797 gab eine ausführliche Darstellung derselben 151

Seite

Unmittelbaren . . : Ww. VII, 497 f. Smith: V, 1, 1—3 u. 2, 1—2. Bedürfnisse des ganzen Volks: „z. B. seine Wohnungen usw., d. i. seine Tempel, seine Straßen usw." „Tempel" klingt antik. Aber in Karl Friedrichs von Baden, Abrégé des principes de l'écon. pol. („Physiocrates" ed. Daire 377) wird patrimoine public so erklärt: C'est ce dont tout le monde a l'usage et qui n'est proprement et exclusivement à personne: les chemins, les rues, les temples, les quais, les ponts, les rivières; die Erklärung wird zitiert auch in den Leçons économiques des älteren Mirabeau (Leser, Begriff des Reichtums bei A. Smith 91). Smith behandelt ebenfalls unter der dritten Staatsaufgabe zusammen Verkehr, Unterricht der Jugend und (als „Unterricht der Erwachsenen") Kirche. Daß die Kirche vom Staat unterstützt wird, erkennt er an, wenn er es auch nicht gerade für nötig hält . . . . 151—152

Smith: V, 2, 2, 2 (1): Gründe gegen Kapitalzinssteuer: „Zuerst kann die Größe der Ländereien, die jemand besitzt, niemand ein Geheimnis sein, sondern kann aufs allergewisseste ausgemacht werden. Was für Geldkapitalien aber jemand besitzt, ist fast immer ein Geheimnis und kann fast nie mit einiger Zuverlässigkeit ausgemittelt werden." V, 2, 2, 4 (1): „Kopfsteuern, wenn man sie nach dem Vermögen oder den Einkünften der Kontribuenten angemessen machen will, werden dadurch fast unausbleiblich willkürlich." V, 2, 2, 4 (2 Anfang): „die Unmöglichkeit, die Einwohner . . . genau nach dem Verhältnisse ihrer Einnahmen mit Kopfsteuern zu belegen, scheint zu der Erfindung der Konsumptionsabgaben Gelegenheit gegeben zu haben."

Vgl. dazu die vereinfachte Zusammenfassung bei Sartorius, Handbuch § 125: Da nun alle bisherigen Abgaben, die von Grundrente ungerechnet, mehr oder weniger ungleich sind . . , so bleiben keine andern . . als . . Konsumptionsabgaben.

Allerdings will Hegel die Verbrauchssteuer auf die „vielmöglichste Besonderheit" der Waren legen, Smith nur auf Luxuswaren.

Gegen die „einzige Auflage": da die „Geschicklichkeit" dabei nichtmitgetroffen würde, so würden die Erzeugnisse des Bodens überbelastet; denn deren auf den Markt gebrachte Menge stellt sich nicht nach dem Tauschwert ein, wie das bei den reinen Erzeugnissen der Geschicklichkeit der Fall ist; vgl. zu dieser Begründung Smith V, 2, 2, 1, 1: Die (englische) Landsteuer kann die möglich größte Vermehrung der Erzeugnisse des Landes nicht hindern. So wie die Landsteuer nicht auf Verminderung der Anzahl der Erzeugnisse wirkt, so kann sie auch nicht auf Erhöhung ihrer Preise wirken. Sie legt dem Erwerbsfleiße des Volkes keine Hindernisse in den Weg. Auch in der Reichsverfassungsschrift (Ww. VII, 23) begründet Hegel eine nach Ständen unterschiedlich geartete Besteuerung: sie habe ihren Grund ganz „abgesehen von allem, was Privilegium genannt wird," darin, daß die Arbeit als etwas „Subjektives" nicht zu berechnen sei; und da man so „die natürliche Seite" dessen, was besteuert wird, nicht fassen könne, so müsse sich die Besteuerung an das objektiv Vorliegende, das „Produkt" der Arbeit halten, bei welchem dann — müssen wir ergänzen — eine Gleichheit der Besteuerung durchzuführen, in Anbetracht der (153)

Seite

grundtiefen Verschiedenheit etwa der Arbeitserzeugnisse von Bürgern, Bauern, Geistlichen, Adligen sinnlos wäre. Die Argumentation ist der im System der Sittlichkeit verwandt, indem sie die Steuergleichheit im Grundsatz zugibt, sie aber ebenso in der Ausübung als unmöglich anerkennt und so den bestehenden Zustand der ständischen Unterscheidungen zu rechtfertigen sucht 153

Vergleichsweise..: Ww. VII, 499—501 . . . . 153 f

Persönlicher Gerichtsstand: Hegel hat später die Forderung nach Geschworenengerichten im gleichen Gedankenzusammenhang für berechtigt erklärt; ob schon damals, scheint mir zweifelhaft; mindestens der Bauernstand „ist im bürgerlichen Recht im ersten" 154

Endlich..: Ww. VII, 501 f. . . . . 154 f

Indem wir..: Ww. VII, 342 f. Vgl. Schelling, Ww. I, 5, 315 f. . . . . 155 f

Viel schlechter..: Ww. VII, 361—369. Vgl. Schelling, Ww. I, 5, 316 . 156 f

Beim Durchblättern..: Ww. VII, 374—383. Sklaven kein Stand: Ww. VII, 475 (vgl. 381). Vgl. Schelling, Ww. I, 5, 314. Gibbon: cap. 2 . . . 157 f

Wenn Hegel..: N. 365, 71; ms XI, 23b (ausgelassen N. 374); 271 . . . 159

Wie nun..: N. 327; ms XIII, 9b; die Stelle schwarz durchstrichen (Ww. VII, 11). N. 273. Ww. VII, 140. N. 349. Ms I, 47a (Ww. VII, 17). . . . . 159—

Nach vielfachem Vorgang: vgl. etwa wieder den Tübinger Professor Majer „Autonomie des Reichsfürstenstands" (1782) 137: „. . da doch um eben desselben (des Eigentums) und seiner Sicherheit wegen der Staatsverein errichtet worden ist" . . . . 161 f

Im Jahr 1802: Ww. VII, 17, wo er die Begriffsbestimmung selbst fast wörtlich wiederholt, nur daß — übrigens schon in einer älteren Überarbeitung des Urentwurfs — aus dem „sich verbunden haben", das noch allzusehr nach dem überwundenen Vertragsgedanken schmeckte, ein „verbunden sein" geworden ist . . . . 161 f.

Die Ständegliederung..: Ww. VII, 378 ff. . . . . 162 f.

Was Hegel..: Ww. VII, 384 f., 416. „Athene Athens": vgl. Ww. VII, 467 163 f.

So formt..: Ww. VII, 406, 388 (vgl. auch 393 f.), 416 165

Heeren..: Kleine historische Schriften II (1805), 240 . . . . 164 f.

So wenig..: Ww. VII, 392 ff., 395 f. „Geist eines Volkes": hierzu (Ww. VII, 393) Zitat aus Aristoteles Pol. 1253a, 25—29 166

Sitten..: Ww. VII, 485, 406, 411, 409, 487, 406 167

Die staatliche..: Ww. VII, 409 168

Jede..: Ww. VII, 411—416 . . . . 168 f.

„Die schönste Gestalt": vgl. Schelling, Werke I, 5, 312 (Staat als Kunstwerk) . . . . 169 f.

Von der..: Ww. VII, 395, 108. Ros. 190 170

Die Komödie..: Ww. VII, 385 ff., 74 . . . . 172 f.

Auch der Dichter: Werke hrsg. v. Hellingrath V, 258 174

Seite

(Vgl. zu S. 130 ff.) Die in Frage kommenden Teile des Nachlasses sind gebunden in Band V und XII. Aus Band V hat Mollat als Anhang zum „System der Sittlichkeit" einen staatsphilosophischen Abschnitt veröffentlicht.

Während Band V, ein einziges Blatt ausgenommen, richtig gebunden ist, ist Band XII, abgesehen von der Verbindung einiger Blätter in einen ganz anderen Band, so weit in Ordnung, wie eine von Hegel selbst herrührende Numerierung des Textes mit kleinen griechischen Buchstaben reichte; der unmittelbar angeschlossene Teil der sichtlich in einem Zuge geschriebenen Handschrift, der gerade die Philosophie des Geistes enthält, befindet sich in vollkommener Unordnung. Diese rührt, abgesehen von dem Aufhören des griechischen Alphabets, daher, daß Hegel an diesem Teil eine Umarbeitung vorgenommen hat, bei Gelegenheit derer er ganze Blätter, z. T. schon durch das andersfarbige (bläuliche) Papier kenntlich, in den alten Text einfügte. Hierdurch, sowie durch viele mikroskopisch geschriebene Rand- und Zwischenzusätze ist dieser Teil des auch übrigens durch zahllose Abkürzungen und sehr flüchtige Schriftzüge schwierigen Manuskripts eines der schlimmst zu entziffernden Stücke des Nachlasses überhaupt gewesen.

Die Reihenfolge der Blätter in der endgültigen, umgearbeiteten Fassung ist, von den Schlußseiten der Naturphilosophie an:

84b (Buchstabe σ), 108a (Buchstabe τ), von da in ununterbrochener Folge der Abschluß der Naturphilosophie bis 114b, wo — mit einer undeutlichen, auf den ersten Blick wie eine römische Zwei aussehenden römischen Drei bezeichnet — die „Philos.(ophie) des Geistes" beginnt. Blatt 115, das durch ein Zeichen (zwei Quer-, gekreuzt durch zwei Längsstriche) an 114 angeschlossen ist, bringt eine Skizze des ganzen Systems sowie die Fortsetzung eines Zusatzes auf 114b. Blatt 116 enthält den Anfang einer Skizze zur Philosophie des Geistes in Verdeutlichung einer schon 115b entworfenen. Es folgt Blatt 117, dann sind einzusetzen die eingefügten Blätter 94, 95 und 96 bis zum Wort „Luft" auf 96b Zeile 5. Daran schließt sich 99a der Grundfassung bis zum Wort „Familie" auf Zeile 15, woran durch ein Zeichen (wie oben) 96b von den Worten „Für den Standpunkt . . ." ab angeschlossen ist. Von hier weiter bis zum Zeichen (Galgen mit zwei Balken) auf 97a, woran durch das gleiche Zeichen 97b angeschlossen ist, dann wieder 97a (Zeile 5 von unten: „1. Potenz") und von da ab wieder Grundfassung: 99b bis 102, hier eingefügt 103, dann Grundfassung 104 bis 104b Zeile 14, wo durch Zeichen (ein Quer-, gekreuzt durch zwei Längsstriche) 105 eingefügt ist, dann wieder Grundfassung 104b von Zeile 14 an, 85, 98, 86 bis 93, wo das Manuskript abreißt.

Es wäre also zu binden in der Reihenfolge: 84, 108 bis 117, 94 bis 96, 99, 97, 100 bis 105, 85, 98, 86 bis 93.

Die im Text S. 176 bis 178 behandelte Grundfassung findet sich auf den Blättern 114, 117, 99 bis 102, 104, 85, 98, 86 bis 93. Die zugefügten Blätter (vgl. Text S. 179) sind: 115, 116, 94 bis 97, 103, 105; durchweg behandeln sie den Begriff des Bewußtseins. (174—209)

Für die Datierung kommt in Betracht, daß das ſ, das datiert zum erstenmal in dem Brief vom 2. VII. 02 vorkommt (vgl. zu S. 104 ff. u. zu S. 130 ff.) und das in dem vom 16. XI. 03 (an Schelling, Kgl. Bibl. Berl.) noch häufig ist, während es schon in dem 4 Seiten langen Brief vom 27. II. 04 (an Schelling, Kgl. Bibl. Berl.) bis auf einen Fall (S. 2 Zeile 10 „ſogl.") und in dem September 04 geschriebenen Konzept eines curriculum vitae (Kgl. Bibl. Berl.) ganz verschwunden ist, — daß also dieses ſ gerade gegen Ende des Manuskripts (in dem geistesphilosophischen Teil) stark zurücktritt. Demnach wäre dieser Teil nicht vor Anfang 1804 geschrieben.

Zu dem gleichen Ergebnis führt die Untersuchung der im naturphilosophischen Teil erwähnten neueren Entdeckungen und Veröffentlichungen. 18a wird aus Trommsdorfs 1803 erschienener „Chemie" zitiert; 48b wird auf Berthollets Polemik gegen Bergman hingewiesen, die 1801 veröffentlicht wurde; 51a nennt der Text Berthollets 1803 erschienene statique de chimie; 53a erwähnt Hegel neben eigenen Experimenten ein von Chenevix vorgenommenes; darüber berichtete Gehlens Neues Journal der Chemie im 8. Heft des 1. Jahrgangs, Anfang März 1804, doch steht das Original des betr. Aufsatzes schon in den Philosophical Transactions 1801. Für die Zeitbestimmung kommt also Berthollets statique de chimie in Frage. Sie steht erst im Novemberheft von Gehlens Jahrbüchern unter den neu erschienenen Werken. Der hierdurch für den naturphilosophischen Abschnitt gegebene terminus a quo ist natürlich für den geistesphilosophischen noch etwas weiter vorzurücken, da dieser erst nach jenem niedergeschrieben ist.

Endlich hat Hegel im Winter 1803/04 das ganze System der Philosophie gelesen und bezeichnet hier zum erstenmal den dritten Teil nicht wie bisher in den Vorlesungsanzeigen als „jus naturae", sondern als „philosophia mentis". „Philosophie des Geistes" aber ist er auch in unserem Manuskript überschrieben.

Für die Umarbeitung läßt sich keine absolute Datierung geben. Daß sie vor ms V liegt, steht natürlich außer Frage.

Das in Band V gebundene Manuskript enthält die Geistesphilosophie ebenfalls in unmittelbarem Anschluß an die Naturphilosophie, doch fehlt gerade der Übergang; davon abgesehen ist sie vollständig.

Aus den Schriftzügen läßt sich entnehmen, daß das Manuskript nach ms XII zu setzen ist: das ſ³ (nach Nohls Bezeichnung), das nach völligem Zurücktreten in den Jahren 1802 und 1803 schon im Brief vom 27 II. 04 wieder etwa in der Hälfte aller Fälle erscheint, überwiegt bereits wieder vollkommen.

Der terminus a quo ergibt sich aus der Nennung der chemischen Elemente Osmium, Iridium, Palladium, Wolfram auf Blatt 49a. Von ihnen sind Palladium und Osmium 1803, Iridium 1804 entdeckt; die Entdeckung von Osmium und Iridium hat ihr Entdecker bekanntgegeben am 21. VI. 1804 in der Londoner Royal Academie. Vor der zweiten Hälfte des Jahres 1804 ist also das Manuskript keinesfalls anzusetzen; doch wird man gut tun, noch bis in das Jahr 1805 herunterzugehen. Am Rand wird einmal (82b) ein 1806 erschienenes Werk von Schubert (174—20

Seite

zitiert; doch wird dies Zitat, eben weil am Rand, nur zum Beweise dienen können, daß Hegel damals noch unser Manuskript seinen Vorlesungen zugrunde gelegt hat; nichts anderes beweist auch, da ebenfalls nur Randzusatz (119b), das offenbar auf Fichtes, Ostern 1806 erschienene, „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" gehende Wort „Normalvolk". Das Manuskript aber ins Jahr 1805 zu setzen, dafür spricht der Umstand, daß Hegel seit Winter 1805 auf 06 Natur- und Geistesphilosophie unter dem Namen „Realphilosophie" ohne die Logik und neben der Geschichte der Philosophie gelesen hat. Dieser zusammenfassende Name ist auch, nicht von Hegels Hand, auf den Umschlag unseres Hefts gesetzt worden. Auch im Sommer 1806 hat er wieder Philosophie der Natur und des Geistes in einem eigenen Kolleg neben der „spekulativen Philosophie", in der er diesmal auch schon die Phänomenologie des Geistes vortrug, gelesen. Dieselbe Gliederung, und wieder die Geschichte der Philosophie als dritten Teil, zeigt auch die Vorlesungsankündigung für Sommer 1807. Hegels letztes Jenaer System aber — das beweist das Randzitat aus Schubert — haben wir in unserem Manuskript auf alle Fälle vor uns. Michelet setzte unser Manuskript auf 1804/05. Früher kann es, wie gesagt, keinesfalls sein . . . . 174—209

Nur wenig Hinweise..: Ww. VII, 379 176

Die Handschrift..: ms XII, 99a, 85a, 89b, 90a, 92b, 93a . . . . . . 176—178

Wie schon 1802 eine Logik: vielleicht freilich dieselbe wie 1802. Nur ein genauer Kenner jener Logik könnte entscheiden, ob die Abwandlung der Naturphilosophie mit einer Beibehaltung der alten Logik verträglich wäre. Auch noch 1803: wo nämlich „Bedürfnis" und „Genuß" noch mit der „Empfindung" zusammengefaßt werden 176

Lehre vom Besitz: ms XII, 85a „Potenz des Besitzes", — die durch Komma angeschlossenen Worte „und der Familie" sind Zusatz: das Komma war sichtlich vorher ein Punkt 177

Schon im vorigen Zustand angebahnt: vgl. den Schluß der „1. Potenz" ms XII, 104b 178

Dreigliederung durch Zweigliederung ersetzt: und zwar geschieht das durch Zufügungen über das Bewußtsein (94—97) vor der „ersten Potenz", durch einen Abschluß dieser „ersten Potenz" (103) und durch eine Überleitung von der ersten zu den beiden folgenden (105) 179

„Staat": ms V, 107a 180

Drei Welten: die Einteilung wird bestätigt durch ms V, 110b. Ihre Behandlungen beginnen auf Bl. 107b, 109a, 110a (α, b, c — eine bei Hegel typische Nachlässigkeit). Wirtschaftspolitik: ms V, 108b 181

„Macht über Leben und Tod": ms V, 110b. „Diese Macht...": ms V, 110b. 182

Wille, „der Intelligenz ist": ms V, 100a 183

Eingangsabschnitt: ms V, 111a. „Herr, öffentliche Gewalt und Regent": ms V, 111b 184

Seite

Zunächst der..: System der Sittlichkeit (hrsg. Mollat), Anhang 54 ff. . . 184 f

Aristoteles: ms V, 112a (fehlt bei Mollat, dessen Veröffentlichung hier einsetzt). Staatsvertrag: ms V, 112a (am Rand): „Es ist vorausgesetzt, was werden soll"; ähnlich schon im Naturrechtsaufsatz 184

Der große Machtmensch: Es ist ungeheuer lehrreich, diese Gedanken neben ihr „Vorbild" bei Aristoteles (Politik 1288a) zu legen; der Abstand gibt ein Maß der Vertiefung, die der menschliche Geist in diesen zwei Jahrtausenden erfahren hat. Pisistratus: ms 112b (Rand). „Nordischer Eigensinn der Teutschen": ms V, 113a (Rand) 185

Die Tyrannei macht..: Mollat a. a. O. 56—59 . . . . 185 f

Der Fürst: Mollat a. a. O. 60. Novalis: und etwa auch die geschichtlichen und staatsrechtlichen Ausführungen zum Begriff des königlichen „Hauses" bei Rosenstock, „Königshaus und Stämme" 187

Der geschichtliche Gang..: Mollat a. a. O. 58—60 . . . . 188 f

Ständegliederung: Mollat a. a. O. 60—66 . . . . 189—

Moderne Wirklichkeit: auch die Anspielung auf die (im Preußischen Landrecht gestattete) körperliche Züchtigung des Bauern ist da, sogar noch deutlicher als 1802: 116b „eine derbe Anregung, daß er merkt, es sey hier eine Gewalt vorhanden, in dieser Form muß beygefügt sein." Systematik der Gesinnungen: vgl. schon die Überschrift 116a (abweichend von Mollat): „die niederen Stände und Gesinnungen" 190

Mittelabschnitt: Mollat a. a. O. 66—68 . . . . 191—

Wie das Manuskript zeigt: Rand-Entwurf 115b (die Worte „b) Geist" und „β" durchstrichen):

Organisation des Geistes; a) Pflicht — b) Geist (Moralität) β jeder von seinem Stand über sich erheben. α) Natur — oder Stand der Einzelheit, β) allgemeiner Stand, Zweck das Allgemeine, Geschäftsmann, — Gelehrter Soldat u. Regierung, γ) Religion Philosophie, Seiender Geist.

Text 115b (fehlt bei Mollat):

Es ist nun dreierlei zu entwickeln, erstlich die Glieder des Ganzen, die äußere feste Organisation und ihre Eingeweide, die Gewalten wie sie an ihnen sind, β) die Gesinnung eines jeden Standes, sein Selbstbewußtsein — sein Sein als in sich rein wissendes — unmittelbares Losreißen von dem Dasein — Wissen des Geistes von seinem Gliede, als solche — und Erhebung darüber, jenes Sittlichkeit — dies Moralität — drittens Religion; — das erste ist die frei entlassene geistige Natur — das andere ist das Wissen ihrer von sich selbst, — als von dem Wissen, das dritte der sich als Geist [„Geist" durchgestrichen] absoluter Geist wissende Geist, — die Religion.

Am Rand neben dem angeführten Text:

Der Stand und der Geist eines Standes dieser bestimmte Geist ist es eigentlich, der sich fortbildet, vom rohen Vertrauen und Arbeit an bis zum Wissen des absoluten Geistes von sich selbst. — Er ist das Leben eines Volkes überhaupt — von diesem hat er sich zu befreien — (191)

Seite

α) sein Bewußtsein ist im Besonderen, drei erste Stände

β) sein Gegenstand wird das Allgemeine im Geschäftsstand 191

Napoleonischer Staatsrat: Hegel interessierte sich für ihn: ms 106b „incompatibilité d'humeurs" als Ehescheidungsgrund, was im Staatsrat vorgeschlagen war, aber nicht durchging. Italienische Republik vgl. auch ms XIII, 53 193

Hegel späterhin: 1831 (Ww. VII, 307 f.) 194

Dritter Abschnitt des dritten Teils: von ms V, 120a an. Die Gliederung geht aus dem Text und den zu S. 191 mitgeteilten Skizzen hervor. Hegels eigene Buchstaben- bzw. Zahlensetzung ist durch ihre vollkommene Flüchtigkeit nur irreführend; es ist geradezu eine Seltenheit in den Systemmanuskripten dieser Jahre, wenn einmal eine Disposition konsequent durchbezeichnet ist 194

Schicksal der Gemeinde: N. 329, 336, 342 196

Die Reste..: N. 350 197

Es sind..: Ww. VII, 79, 93 . . . . 197 f.

Es wird..: Ww. VII, 465, 469 (448, 452 f.) . . . . 198 f.

Hegel schließt..: Ww. VII, 503. Merkwürdige Parallelen bietet auch hier Schellings 10. Vorlesung über das akademische Studium, mit ihrem — denkt er etwa an das Manuskript des Freundes? — auffallenden Hinweis auf ein etwaiges „vorhandenes Dokument" der „wahren Synthesis des Staates" (Ww. I, 5, 315), besonders auf S. 314 . . . . 200 f.

Ros. 133—141. Rosenkranzens Angabe: Haym, dem das Manuskript noch vorlag (vgl. 9. Vorlesung, Anm. 7 und 16te, Anm. 13), folgt ihr. Dort (und im zugehörigen Text) noch weitere Mitteilungen aus dem verlorenen Manuskript . . . . 201—203

Ganz zukunftsgerichtet: Hier vor allem ist Hayms Bild, dem eine großartige Einfachheit der Linie nicht abzusprechen sein wird, verhängnisvoll verzeichnet, und eben hier hat Dilthey die entscheidende Korrektur vorgenommen 203

„Dritte" Epoche: Ww. VII, 93. Nebeneinanderstehen: ms V drittletztes Blatt (Rand:) „Synthetische Verbindung des Staats und der Kirche" . 205

Der Schluß..: ms V, 122a, 122b, drittletztes Blatt a . . . . 205—207

„Die Kirche hat...": ms V, drittletztes Blatt b bis 125a . . . . 207—209

Ein halbes Jahrhundert lang: das Urteil Hayms 210

„Geist"..: Ww. II, 283 ff., 286, 289 ff., 306 ff., 311, 313 f. . . . . 211—213

Anschluß der Cäsaren an die Polis: Außerdem, weil nun, da die dritte Epoche monarchisch ist, die Monarchie auch in der ersten vorkommen darf. Heliogabal: vgl. Schelling, Ww. II, 1, 545 212

Seite

Die Weltereignisse..: Ww. II, 316 ff., 320, 322, 323 ff., 329 f., 332 ff., 336 ff. Seit dem Fall des Römerreichs: früher: seit dem Fall der römischen Republik . . . . 213—

So reift..: Ww. II, 343 ff., 350 ff., 378 215

Im Gedanken..: Ww. II, 378 ff., 380, 382, 383, 384 f. . . . . 215—

1806 geschrieben: das geht aus der bekannten Geschichte der Drucklegung (Briefe I) hervor 217

Was aber bedeutet..: Ww. II, 385—387 217

Worte ihres Urhebers: Napoleon, 17. III. 05 (Moniteur an 13, S. 754, Spalte 1). Sprecher der Possidenti: Aldini, 19. V. 05 (Moniteur an 13, S. 1022, Spalte 1) 219

„Dies, m. H., . . .“: Ros. 214 220

